MARTIN HEIDEGGER

Almanca Aslından Çeviren
Kaan Ökten

Tümüyle Yenilenmiş ve
Düzeltilmiş Çeviri

VARLIK VE ZAMAN

ALFA

4. BASKI

Varlık ve Zaman
© 2018, ALFA Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit
© 19th edition 2006 by Max Niemeyer Verlag, Tübingen,
an imprint of Walter de Gruyter GmbH Berlin Boston.
All rights reserved.

Yayıncı ve Genel Yayın Yönetmeni M. Faruk Bayrak
Genel Müdür Vedat Bayrak
Yayın Yönetmeni Mustafa Küpüşoğlu
Kitap Editörü Seçim Bayazıt
Kapak Tasarımı Füsun Turcan Elmasoğlu
Sayfa Tasarımı Alfa Grafik

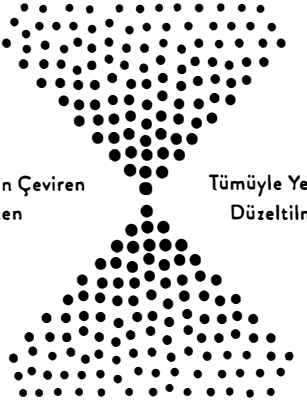
ISBN 978-605-171-822-4 (karton kapak)
1. Basım: Ekim 2018
5. Basım: Mayıs 2021

ISBN 978-605-171-823-1 (ciltli)
1. Basım: Ekim 2018
4. Basım: Kasım 2021

Baskı ve Cilt
Melisa Matbaacılık
Çiftehavuzlar Yolu, Acar Sanayi Sitesi, No: 8, Bayrampaşa-İstanbul
Tel: (0212) 674 97 23 Faks: (0212) 674 97 29
Sertifika no: 45099

Alfa Basım Yayım Dağıtım San. ve Tic. Ltd. Şti.
Alemdar Mahallesi, Ticarethane Sokak No: 15 34110 Cağaloğlu-İstanbul
Tel: (0212) 511 53 03 Faks: (0212) 519 33 00
www.alfakitap.com - info@alfakitap.com
Sertifika no: 43949

MARTIN HEIDEGGER



Almanca Aslından Çeviren
Kaan Ökten

Tümüyle Yenilenmiş ve
Düzeltilmiş Çeviri

VARLIK VE ZAMAN

ALFA

EDMUND HUSSERL'e
saygı ve dostluk içinde ithaf edilmiştir

Todtnauberg/Baden, Kara Ormanlar
8 Nisan 1926

İÇİNDEKİLER

Tümüyle Yenilenmiş ve Düzeltilmiş Çeviriye Önsöz, 11

1953 Tarihli Yedinci Basıma Not, 13

GİRİŞ: **VARLIĞIN ANLAMINA İLİŞKİN SORUNUN SERİMLENİŞİ, 17**

I Varlık Sorusunun Zorunluluğu, Yapısı ve Önceliği..... 19
§ 1. Varlık Sorusunu Açıkça Yinelemenin Zorunluluğu..... 19
§ 2. Varlığa İlişkin Sorunun Formel Yapısı..... 23
§ 3. Varlık Sorusunun Ontolojik Önceliği..... 29
§ 4. Varlık Sorusunun Ontik Önceliği..... 33

II Varlık Sorusunun Çalışılmasındaki Çifte Görev. İncelemenin Yöntem ve Planı..... 38
§ 5. Varlığın Anlamının Yorum Ufkunun Açığa Çıkarılması Olarak Dasein'ın Ontolojik Analitiği..... 38
§ 6. Ontoloji Tarihini Destrüksiyon Görevi..... 44
§ 7. İncelemenin Fenomenolojik Yöntemi..... 54
A. Fenomen Kavramı..... 56
B. Logos Kavramı..... 61
C. Fenomenolojinin Önkavramı..... 65
§ 8. Bu Denemenin Planı..... 71

BİRİNCİ KISIM: **DASEIN'IN ZAMANSALLIK OLARAK YORUMLANMASI VE VARLIĞA İLİŞKİN SORUNUN TRANSENDENTAL UFKU OLMASI BAKIMINDAN ZAMANIN AÇIĞA ÇIKARILMASI, 73**

BİRİNCİ AYRIM: **DASEIN'IN HAZIRLIK NİTELİĞİNDEKİ FUNDAMENTAL ANALİZİ, 75**

I Hazırlık Niteliğindeki Dasein Analizi Görevinin Serimlenmesi 77

§ 9. Dasein Analitiğinin Tema'sı *77*

§ 10. Dasein Analitiğinin Antropoloji, Psikoloji ve Biyolojiden Ayırt Edilmesi *82*

§ 11. Eksistensiyal Analitik ve İlkel Dasein'ın Yorumu. "Doğal Dünya Kavramını" Elde Etmedeki Zorluklar *90*

II Dasein'ın Temel Konstitüsyonu Olarak Esasen Dünya-İçinde-Varolma 93

§ 12. İçinde-Olmayı Cihet Alan Dünya-İçinde-Varolmanın Öntaslağı *93*

§ 13. Temellenmiş Bir Modus Üzerinden İçinde-Olmanın Örneklendirilmesi. Dünyayı Bilme *103*

III Dünyanın Dünyasallığı 108

§ 14. Esas Olarak Dünyanın Dünyasallığı Fikri *108*

A. Çevreleyen-Dünyasallığın ve Esas Olarak Dünyasallığın Analizi *113*

§ 15. Çevreleyen-Dünya İçinde Karşılaşılan Varolanın Varlığı *113*

§ 16. Çevreleyen-Dünyanın Dünyevi Niteliğinin Kendini Dünya-İçindeki-Varolanda Beyan Etmesi *121*

§ 17. Atıf ve İşaret *127*

§ 18. İlintililik ve İmlenim; Dünyanın Dünyasallığı *136*

B. Dünyasallık Analizinin Descartes'taki Dünya Yorumundan Ayırt Edilmesi *145*

§ 19. "Dünyanın" res extensa Olarak Belirlenmesi *146*

§ 20. "Dünyanın" Ontolojik Belirleniminin Temelleri *149*

§ 21. Kartezyen "Dünya" Ontolojisinin Hermeneutik Bakımdan Tartışılması *153*

C. Çevreleyen-Dünyanın Çevreleyiciliği ile Dasein'ın Mekansallığı *162*
§ 22. Dünya-Dahilinde El-Altında-Olanın Mekansallığı *163*
§ 23. Dünya-İçinde-Varolmanın Mekansallığı *167*
§ 24. Dasein'ın Mekansallığı ve Mekan *176*

IV Birlikte-Varolma ve Kendi-Olma Olarak Dünya-İçinde-Varolma. "Herkes" 181
§ 25. Dasein'ın Kim Olduğuna İlişkin Eksistensiyal Sorunun Hareket Noktası *182*
§ 26. Başkalarının Birlikte-Dasein'ı ve Hergünkü Birlikte-Varolma *186*
§ 27. Hergünkü Kendi-Olarak-Varolma ve Herkes *199*

V İçinde-Olmanın Kendisi 206
§ 28. İçinde-Olmaya İlişkin Tematik Analizin Görevi *206*

A. Şuradalığın Eksistensiyal Konstitüsyonu *211*
§ 29. Bir-Hal-İçinde-Bulunma Olarak Şurada-Var-Olma *211*
§ 30. Bir-Hal-İçinde-Bulunmanın Modusu Olarak Korku *220*
§ 31. Anlama Olarak Şurada-Var-Olma *224*
§ 32. Anlama ve Tefsir *232*
§ 33. Tefsirin Türetilmiş Modusu Olarak Beyan *240*
§ 34. Şurada-Var-Olma ile Söz. Dil *249*

B. Şuradalığın Hergünkü Varlığı ve Dasein'ın Düşmüşlüğü *257*
§ 35. Lakırtı *259*
§ 36. Merak *263*
§ 37. Müphemlik *267*
§ 38. Düşmüşlük ve Fırlatılmışlık *269*

VI Dasein'ın Varlığı Olarak İhtimam-Gösterme 277
§ 39. Dasein'ın Yapı Bütününün Asli Bütünlüğü Meselesi *277*
§ 40. Dasein'ın Müstesna Bir Açımlanmışlığı Olarak Kaygı Denilen Temel Bir-Hal-İçinde-Bulunma *282*

§ 41. İhtimam-Gösterme Olarak Dasein'ın Varlığı..... 292
§ 42. Dasein'ın Eksistensiyal Bakımdan İhtimam-Gösterme Olarak Yorumunun Dasein'ın Önontolojik Kendi-Tefsirinden Hareketle Teyit Edilmesi..... 300
§ 43. Dasein, Dünyasallık ve Gerçeklik..... 304
a) Varlık Meselesi Olarak ve "Dış Dünyanın" Kanıtlanabilirliği Sorunu Olarak Gerçeklik 307
b) Ontolojik Bir Mesele Olarak Gerçeklik 316
c) Gerçeklik ve İhtimam-Gösterme..... 320
§ 44. Dasein, Açımlanmışlık ve Hakikat 322
a) Geleneksel Hakikat Kavramı ve Ontolojik Temelleri..... 324
b) Asli Hakikat Fenomeni ve Geleneksel Hakikat Kavramının Türetilmişliği..... 330
c) Hakikatin Varlık Türü ve Hakikat Varsayımı.... 340

İKİNCİ AYRIM: **DASEIN VE ZAMANSALLIK, 347**

§ 45. Dasein'ın Hazırlık Niteliğindeki Fundamental Analizinin Sonucu ve Bu Varolanın Asli Eksistensiyal Yorumu Ödevi..... 347

I Dasein'ın Olası Bütün-Oluşu ve Ölüme Doğru Varlık..... 355
§ 46. Daseinsal Bütün-Oluşun Ontolojik Bakımdan Kavranıp Belirlenmesinin Görünüşte Olanaksızlığı..... 355
§ 47. Başkalarının Ölümünün Deneyimlenebilirliği ve Dasein'ın Bütün Olarak Kavranılma Olanağı 358
§ 48. Noksanlık, Bitiş ve Bütünlük 363
§ 49. Ölümün Eksistensiyal Analizinin Ölüm Fenomenin Diğer Olası Yorumlarından Ayırt Edilip Sınırlandırılması 370
§ 50. Ölümün Eksistensiyal-Ontolojik Yapısının Öntaslağı 374
§ 51. Ölüme Doğru Varlık ve Dasein'ın Hergünkülüğü 378
§ 52. Hergünkü Ölüme Doğru Varlık ve Tam Eksistensiyal Ölüm Kavramı..... 382
§ 53. Ölüme Doğru Sahih Varlığın Eksistensiyal Tasarısı...388

II Sahih Var-Olabilirliğin Daseinsal Tanıklığı ve Kapalılığı-Açma-Kararlılığı 399
§ 54. Varoluşa-Dair Sahih Bir Olanağın Tanıklığı Meselesi 399
§ 55. Vicdanın Eksistensiyal-Ontolojik Temelleri 403
§ 56. Vicdanın Çağrı Karakteri 406
§ 57. İhtimam-Göstermenin Çağrısı Olarak Vicdan 409
§ 58. Seslenişi Anlama ve Suçluluk/Borçluluk 417
§ 59. Vicdanın Eksistensiyal Yorumu ve Alelade Vicdan Tefsiri 430
§ 60. Vicdanın Tanıklık Ettiği Sahih Var-Olabilirliğin Eksistensiyal Yapısı 438

III Dasein'ın Sahih Bütün-Olma-Olabilirliği ve İhtimam-Göstermenin Ontolojik Anlamı Olarak Zamansallık 448
§ 61. Zamansallığın Fenomenal Olarak Ortaya Çıkarılması İçin Sahih Daseinsal Bütün Olmanın Ana Hatlarını Çizebilmek Bakımından Atılacak Yöntemsel Adımın Öntaslağı 448
§ 62. Öne-Koşucu Kapalılığı-Açma-Kararlılığı Olarak Dasein'ın Varoluşa-Dair Sahih Bütün-Olma-Olanağı 452
§ 63. İhtimam-Göstermenin Varlık Anlamının Yorumu İçin Elde Edilen Hermeneutik Durum ve Esasen Eksistensiyal Analitiğin Yöntemsel Karakteri 461
§ 64. İhtimam-Gösterme ve Benlik 469
§ 65. İhtimam-Göstermenin Ontolojik Anlamı Olarak Zamansallık 479
§ 66. Dasein'ın Zamansallığı ve Eksistensiyal Analitiğin Asli Yinelenişine İlişkin Ondan Kaynaklanan Görevler 490

IV Zamansallık ve Hergünkülük 494
§ 67. Dasein'ın Eksistensiyal Konstitüsyonunun Temel Kapsamı ve Zamasal Yorumunun Öntaslağı 494
§ 68. Esas itibariyle Açımlanmışlığın Zamansallığı 496
a) Anlamanın Zamansallığı 497
b) Bir-Hal-İçinde-Bulunmanın Zamansallığı 502
c) Düşmüşlüğün Zamansallığı 512
d) Sözün Zamansallığı 516

§ 69. Dünya-İçinde-Varolmanın Zamansallığı ve Dünyanın Aşkınlığı Meselesi 518
a) Bir-Şey-İçin-Bakışsal İlgilenmenin Zamansallığı....520
b) Bir-Şey-İçin-Bakışsal İlgilenmenin Dünya-Dahilindeki Mevcut-Olanların Teorik Keşfine İlişkin Modifikasyonunun Zamansal Anlamı 527
c) Dünyanın Aşkınlığının Zamansal Meselesi 537
§ 70. Daseinsal Mekansallığın Zamansallığı..... 541
§ 71. Dasein'ın Hergünkülüğünün Zamansal Anlamı ... 546

V Zamansallık ve Tarihsellik 549
§ 72. Tarih Meselesinin Eksistensiyal-Ontolojik Serimlenişi..... 549
§ 73. Alelade Tarih Anlayışı ve Dasein'ın Vukubuluşu 557
§ 74. Tarihselliğin Temel Konstitüsyonu 563
§ 75. Dasein'ın Tarihselliği ve Dünya-Tarihi 570
§ 76. Tarihbilimin Dasein'ın Tarihselliğine Dayanan Eksistensiyal Menşei 576
§ 77. Tarihsellik Meselesine İlişkin Yukarıdaki Serimlemenin W. Dilthey'ın Araştırmaları ve Yorck Kontunun Fikirleriyle Olan İlişkisi 584

VI Alelade Zaman Kavramının Menşei Olarak Zamansallık ve Zaman-İçindelik..... 593
§ 78. Buraya Kadarki Zamansal Dasein Analizinin Tamamlanmamışlığı 593
§ 79. Dasein'ın Zamansallığı ve Zamanla İlgilenme..... 596
§ 80. İlgilenilen Zaman ve Zaman-İçindelik 603
§ 81. Zaman-İçindelik ve Alelade Zaman Kavramının Oluşumu 616
§ 82. Zamansallık, Dasein ve Dünya-Zamanının Eksistensiyal-Ontolojik İlişkisinin Hegel'in Zaman ve Tin İlişkisi Anlayışıyla Karşılaştırılması..... 627
a) Hegel'de Zaman Kavramı..... 627
b) Hegel'in Zaman ve Tin İlişkisi Yorumu..... 633
§ 83. Dasein'ın Eksistensiyal-Zamansal Analitiği ve Esasen Varlığın Anlamına İlişkin Fundamental-Ontolojik Soru..... 637

TÜMÜYLE YENİLENMİŞ VE DÜZELTİLMİŞ ÇEVİRİYE ÖNSÖZ

Bu kitabın ilk çevirisi 2008 yılında yayımlandı. Aradan geçen on yıl içinde çevirinin tümüyle yenilenip düzeltilmesi ve güncellenmesi şart oldu. Çevirinin yeni basımında bunu yapmaya çalıştım. Dolayısıyla bundan önceki çevirim geçerliliğini yitirmiş oldu.

Varlık ve Zaman'ı çevirirken hedefim "eksistensiyal" bir Türkçe kullanmak, Heidegger'in Almancada yaptığını Türkçede yapabilmekti.

"Dasein" kavramını Türkçeleştirmeden bıraktım. Almancada bu sözcük insanın varoluşsal halini ifade etmektedir ve bir özne, nesne veya cisim demek değildir. Şurada veya burada olma da değildir. "Dasein" zamansal varoluşumuzun nasıllığını dile getirmektedir. Bu itibarla onu "Daseinlığımız" diye aktarmak da mümkündür. Ama Heidegger araştırmalarında mutat olduğu üzere bu yola gitmedim ve kavramı olduğu gibi bıraktım.

Heidegger'in bu kitabın çevirmenlerine vasiyet ettiği üzere, Almanca dışındaki alıntı ve ifadeleri çevirmedim, kitabın sonuna dizin eklemedim.

Bu çeviri için *Sein und Zeit*'ın 2006 yılında Max Niemeyer Verlag tarafından yayımlanan 19. basımını temel

aldım. Almanca aslının sayfa numaralarını metin içinde sayfa kenarlarında gösterdim. Dipnotlarda geçen sayfa numaraları metnin orijinaline göre verilmiştir. Harflerle verilen dipnotlar, Heidegger'in kendi nüshasındaki açıklamalardır. Rakamlı dipnotlarsa metnin aslında yer almaktadır.

Tümüyle yenilenmiş ve düzeltilmiş bu çeviri için görüş, eleştiri ve katkılarını esirgemeyen değerli meslektaş ve öğrencilerime teşekkür ederim.

Bu çeviriyi ἀλήθεια'ya ithaf ediyorum.

– Kaan H. Ökten

1953 TARİHLİ YEDİNCİ BASIMA NOT

"Varlık ve Zaman" başlıklı bu deneme, ilk kez 1927 yılı baharında E. Husserl tarafından çıkarılan *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*'un hem sekizinci cildi içinde, hem de ayrıbasım olarak yayımlanmıştır.

Eldeki bu yedinci basım, metin bakımından hiçbir değişikliğe uğramamış olup alıntı ve noktalamalar açısından gözden geçirilmiştir. Yeni basımın sayfa numaraları bir iki istisna hariç daha önceki basımlarla aynıdır.

Şimdiye kadarki basımlarda bulunan "Birinci Yarı" ifadesi bu basımda artık yer almamaktadır. Aradan geçen çeyrek asırdan sonra metnin ikinci yarısını yazıp buraya eklemek, birinci yarıyı yeniden elden geçirmeden mümkün olamayacaktı. Bununla birlikte, varlığa ilişkin sorunun Dasein'ımızı harekete geçirmesini istiyorsak eğer, birinci yarıdaki yol bugün için de zorunlu kalmaya devam edecektir.

Bu sorunun açıklığa kavuşturulması bakımından *Einführung in die Metaphysik* isimli eserime dikkat çekmek istiyorum. Söz konusu kitap aynı yayınevi tarafından mevcut kitapla eşzamanlı yayımlanmış olup 1935 yılı bahar yarıyılında verdiğim bir derse dayanmaktadır.

. . . delon gar hos humeis men tauta (ti pote boulesthe semainein hopotan on phthengesthe) palai gignoskete, hemeis de pro tou men hiometha, nun d'eporekamen . . .[1]

"Açıkça anlaşılıyor ki '*varolan*' ifadesini kullanırken tam olarak ne demek istediğinizi uzunca zamandan beri biliyorsunuz ve hatta ona aşinasınız. Bir zamanlar biz de biliyorduk ama artık tereddüte düşmüş durumdayız." Peki, acaba günümüzde, "varolan" kelimesiyle esasen ne demek istediğimiz yönündeki soruya cevap bulabildik mi? Asla. İşte bu yüzden *varlığın anlamına ilişkin soruyu* yeniden sormamız gerekiyor. Acaba günümüzde "varlık" ifadesini kullandığımızda yalnızca tereddüte düşmekle kalmayıp onu anlamıyor muyuz? Değil elbette. Bu yüzden, her şeyden önce söz konusu soruya dair anlayışımızı yeniden canlandırmak zorundayız. Aşağıdaki denemenin amacı "*varlığın*" anlamına ilişkin soruyu somut biçimde ele alıp geliştirmektir. Onun şimdilik kaydıyla hedefi, *zamanı* her türlü varlık anlayışının olanak ufku olarak yorumlamaktır.

Fakat böylesine bir hedefle ve böylesi bir niyet kapsamında karara varılıp talep edilen incelemeler ve bunların yanı sıra bu hedefin götürdüğü yol, öncelikle giriş niteliğinde bir açığa kavuşturmayı gerektirmektedir.

---

[1] Platon, *Sofistes*, 244 a.

GİRİŞ

VARLIĞIN ANLAMINA İLİŞKİN SORUNUN SERİMLENİŞİ

I

VARLIK SORUSUNUN ZORUNLULUĞU, YAPISI VE ÖNCELİĞİ

§ 1. Varlık Sorusunu Açıkça Yinelemenin Zorunluluğu

Varlık sorusu günümüzde artık unutulmuştur, her ne kadar "metafiziği" yeniden tasvip etmek çağımızda bir ilerleme kabul edilse de. Buna karşın bir kez daha bir *gigantomakhia peri tes ousias*'a girişmekten de kendimizi hâlâ muaf sayıyoruz. Oysa temas edilen bu soru herhangi bir soru değildir. Nitekim Platon ile Aristoteles'in araştırmalarına can katan bu soru olmuşsa da onlardan sonra *gerçek bir araştırmanın tematik sorusu* olarak sessizliğe bürünmüştür. Yine de Platon ile Aristoteles'in elde ettikleri, sayısız anlam kaymaları ve "rötuşlar" geçirerek Hegel'in "Mantık"ına değin sürüp gelebilmiştir. Fakat parça parça ve başlangıç aşamasında da olsa düşünme gücünün en üstün gayretleriyle fenomenlerden zahmetle çıkarılanlar çoktan önemsizleştirilmiştir artık.

Durum yalnızca bununla da sınırlı değildir. Yunanların varlık yorumlarının zemini üzerinde öylesine bir dogma yükselmiştir ki varlığın anlamına dair soru sorma bu yüzden gereksiz addedilmiş ve hatta bu sorunun sorulmaması desteklenir olmuştur. Denilmektedir ki "varlık"

kavramların en tümeli ve en boş olanıdır. Bu yüzden varlık kavramı her türlü tanımlama girişimine direnmektedir. Bu en tümel ve dolayısıyla tanımlanamaz kavramın tanımlanmaya ihtiyacı da yoktur aslında. Zaten herkes bu kavramı sürekli kullanır ve onunla ne demek istendiğini hep anlar. Böylelikle, felsefe yapmayı üzeri örtülü olmasından dolayı antik çağda huzursuzluğa iten ve bu sayede onun bekasını da temin eden bu hal, gün gibi açık bir kendiliğinden anlaşılırlığa dönüşüvermiştir. Öyle ki buna rağmen hâlâ varlık hakkında soru soranlar bir yöntem hatası işlemekle suçlanır olmuştur.

Varlığa ilişkin soru sormaya gerek olmadığını mütemadiyen aşılayıp kollayan önyargıları bu incelemenin
3 başında ayrıntılı olarak irdelemek elbette mümkün olamayacaktır. Söz konusu önyargıların kökü aslında bizzat antik çağ ontolojisine dayanır. Oysa antik çağ ontolojisini layıkıyla (ontolojik temel kavramların hem üzerinde serpildiği zemin bakımından, hem de serimlenen kategorilerin uygunluk ve eksiksizliği açısından) yorumlayabilmek, daha önce açığa kavuşturulup yanıtlanan varlığa ilişkin sorunun kılavuzluğunda mümkün olabilir ancak. Dolayısıyla burada, söz konusu önyargılara ilişkin tartışmayı varlığın anlamına yönelik soruyu yeniden sorma zorunluluğunu aşikâr kılma noktasına kadar götürmekle yetinilecektir. Bu konuda üç önyargı vardır:

1. "Varlık"[a] "en tümel" kavramdır: *to on esti katholou malista panton.*[1] *Illud quod primo cadit sub apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit.* "Varlık anlayışı, bir kimsenin zaten varolanda kavradığı her şeyde kapsanmıştır."[2] Oysa "varlığın" "tümelliği," *cins* tümelliği değildir. Çünkü varolanlar cins ve türlerine göre kavramsal olarak

[a] Varolan, varolmaklık.

[1] Aristoteles, *Metafizik*, B 4, 1001 a 21.

[2] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II[1], qu. 94 a 2.

eklemlendiğinde "varlık," varolanların en üst sahasını sınırlandırıyor değildir: *oute to on genos.*[1] Yani varlığın "tümelliği" cinse özgü tüm tümellikleri "*aşmaktadır.*" Ortaçağ ontolojisinin kullandığı ifadeyle "varlık" bir "*transcendens*"tir. Vaktiyle Aristoteles, şeylere dair en yüksek cins kavramlarının çokluluğuna karşın söz konusu aşkınsal "tümelin" birliğinin *analojik birlik* olduğunu idrak etmişti. Her ne kadar Platon'un ontolojik soru formülasyonuna bağlı kalsa da Aristoteles, söz konusu keşfiyle varlık meselesini ilkesel düzeyde yepyeni bir temel üzerine oturtmuştu. Ama ne yazık ki o da bu kategoriyal ilişkilerin karanlığını aydınlatamamıştır. Ortaçağ ontolojisi bu meseleyi özellikle Thomasçı ve Scotusçu ekoller içinde enine boyuna tartışmış olsa da ilkece açığa kavuşturamamıştır. Nihayet Hegel "varlığı" "belirlenmemiş dolayımsız" diye belirleyip "Mantık"ındaki bütün diğer kategoriyal açıklamalar için bunu temel alınca, aslında antik çağ ontolojisinin bakış açısı içinde kalmaya devam etmişti. Şu farkla ki: Aristoteles şeylere dair "kategori" çokluluğuna karşın varlığın birliği meselesini dile getirmiş olduğu halde, Hegel bunu elinden kaçırmıştır. Demek ki "varlık" en tümel kavramdır dendiğinde bu, hiçbir ek açıklamaya gerek duymayan en açık kavram olduğu anlamına gelmemektedir. "Varlık" kavramı daha ziyade en karanlık olandır.

2. "Varlık" kavramı tanımlanamazdır. Bu, onun en 4
yüksek tümelliğinden çıkarsanagelmiştir.[2] Haklı olarak elbette – eğer *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam* ise. Gerçekten de "varlık" bir varolan

[1] Aristoteles, *Metafizik*, B 3, 998 b 22.

[2] Krş. Pascal, *Pensées et Opuscules*, ed. Brunschvicg, Paris: [6]1912, s. 169: "*On ne peut entreprendre de définir l'être sans tomber dans cette absurdité: car on ne peut définir un mot sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'exprime ou qu'on le sous-entende. Donc pour définir l'être, il faudrait dire c'est, et ainsi employer le mot défini dans sa définition.*"

olarak kavranılamaz. Çünkü *enti non additur aliqua natura*: "Varlığın" belirlenim kazanması ona varolanların atfedilmesiyle olamaz. Tanım itibariyle varlık daha yüksek kavramlardan türetilemediği gibi daha alt kavramlarla da gösterilemez. Peki, buradan "varlığın" artık herhangi bir mesele oluşturmadığı sonucuna varılabilir mi? Hiç de değil. Yalnızca şu çıkarım yapılabilir: "Varlık," varolan gibisinden bir şey değildir.[a] Dolayısıyla belirli sınırlar içinde gerekçelendirilmiş varolanları belirleme minvalini (yani temelleri antik çağ ontolojisine dayanan geleneksel mantıktaki "tanımı") varlığa uygulamak olanaksızdır. Varlığın tanımlanamazlığı, varlığın anlamına ilişkin soruyu sormaktan bizi muaf kılmaz, bilakis bizden tam da bu soruyu sormamızı talep eder.

3. "Varlık" kendiliğinden anlaşılır bir kavramdır. Bir şeyleri bildiğimizde, onları ifade ettiğimizde ya da varolanlarla kurduğumuz her türlü ilişkinin yanı sıra kendi kendimizle kurduğumuz ilişkilerde "varlık" ifadesini kullanırız. Ve bu tabir bu esnada "başka bir şeye gerek olmadan" anlaşılabilmektedir. "Gökyüzü mavi*dir*," "mutlu*yum*" ve benzeri ifadeleri herkes anlar. Ama aslında tam da bu ortalama anlaşılırlık, onun anlaşılmazlığını tanıtlamaktadır. Çünkü bu, varolanlarla birer varolan olarak kurduğumuz her ilişki ve oluşta bir bilmecenin *a priori* bulunduğunu açığa vurmaktadır. Hep bir varlık anlayışı içinde yaşıyor olmamız ve varlığın anlamında hep karanlığa bürünmüş olması, "varlığın" anlamına ilişkin soruyu ilkece yineleme zorunluluğunu kanıtlamaktadır.

Felsefi temel kavramlar dairesinde ve hatta "varlık" kavramı bakımından kendiliğinden anlaşılırlığa atıfta bulunmak kuşku götürür bir yöntemdir – eğer analitiğin

---

[a] Hayır! Bilakis: bu türden kavramlarla varlık hakkında karar vermek mümkün değil.

("filozofların asıl işinin") apaçık konusu yalnızca ve yalnızca "kendiliğinden anlaşılır olanlar" (Kant'ın deyimiyle "sıradan aklın örtük yargıları") olacak ve öyle kalacaksa.

Yukarıdaki önyargıları tartışırken hem varlığa ilişkin sorunun *yanıtının* eksik, hem de sorunun kendisinin karanlıklar içinde ve yönünü yitirmiş olduğu bariz hale gelmiştir. Bu yüzden varlık sorusunu yinelemek, öncelikle sorunun *formülasyonu* üzerinde yeterince durmak demek olacaktır.

§ 2. *Varlığa İlişkin Sorunun Formel Yapısı*

Varlığın anlamına ilişkin soru *formüle edilecektir*. Eğer bu soru, temel sorulardan biriyse ve hatta temel sorunun *ta kendisiyse*, o zaman böyle bir soru uygun bir şeffaflığa gerek duyacaktır. Bu nedenle, bir soruya esasen nelerin ait olduğu kısaca irdelenmeli ve buradan hareketle varlık sorusunun neden *müstesna* bir soru olduğu görünür kılınmalıdır.

Her soru sorma bir arayıştır. Her arayış, aranılandan gelen kendi öncel kılavuzuna sahiptir. Soru sormak, varolanı nedenliği ve şöyleliği içinde bilmek için arayışta bulunmaktır. Bilmeye yönelik arayış –sorunun neye yönelik olduğunu– açığa çıkaran bir belirleniş olarak bir "araştırma"ya da dönüşebilir. Her soru sorma, bir şeye yönelik soru sorma olduğundan bir *sorulana* sahiptir. Bir şeye yönelik her soru sorma bir şeye soru yöneltme demektir. Dolayısıyla soru sormaya, sorulanın yanı sıra *sorgulanan* da aittir. İncelemelerde yani özgül teorik soru sormalarda amaç, sorulanı belirlemek ve kavramsallaştırmaktır. Bu durumda, esasen niyet edilen olarak *soruşturulup bulunmak istenen*, sorulanda yatar ki bu suretle soruşturma hedefine ulaşır. Bir varolanın (yani soruyu soranın) tutumu olarak soru sormanın kendine özgü bir varlık karakteri

vardır. Örneğin soru sorma "öylesine soru sorma" olarak icra edilebileceği gibi, belirtik bir soru formülasyonu olarak da yapılabilir. Belirtik soru formülasyonunun özelliği, böylesi bir soru sormanın kendini, soru sormayla ilgili yukarıda dile getirilen bütün teşkil edici nitelikler bakımından öncelikle şeffaf kılmış olmasıdır.

Buradaki soru, varlığın anlamına dair *formüle edilecektir*. Dolayısıyla varlık sorusunu, yukarıda ortaya konulan yapı momentleri bakımından irdelemek zorunluluğuyla karşı karşıya bulunmaktayız.

Her soru sorma bir arayış olduğundan, aranılanın öncel kılavuzluğuna ihtiyaç duyulmaktadır. Dolayısıyla varlığın anlamı bizim için şu veya bu minvalde, peşinen kullanıma hazır olmalıdır. Bizlerin hep belirli bir varlık anlayışı içinde hareket ettiğine işaret edilmişti. İşte, varlığın anlamına ilişkin belirtik soru sorma ile onun kavramına ilişkin eğilim bu varlık anlayışından doğmaktadır. "Varlık" dendiğinde ne denildiğini *bilmiyoruz*. Ama "'varlık' ne*dir*?" diye sorduğumuzda ister istemez söz konusu "-dir"e ilişkin belirli bir anlayış içinde bulunuruz: "-dir"in neyi imlediğini kavramsal açıdan henüz sabitleyemesek de. Hatta onun anlamını hangi ufuk içinden yakalayıp sabitleyebileceğimizi bile bilmiyoruz. *Bu ortalama ve müphem varlık anlayışı bir olgudur.*

Bu varlık anlayışı her ne kadar sendelese ve bulanık olsa ve hatta salt sözcük bilgisi sınırında dolaşsa da, zaten hep kullanıma hazır olan varlık anlayışının bu muğlaklığı aydınlatılmaya muhtaç pozitif bir fenomendir aslında.
6 Oysa varlığın anlamına ilişkin bir inceleme, başlangıçta böyle bir şeyi sunmak istemeyecektir. Çünkü ortalama varlık anlayışının yorumu için zorunlu olan kılavuz, inceltilmiş bir varlık kavramıyla kazanılabilir ancak. Öyle ki bu kavramın aydınlığı ve ona ait apaçık anlama minvalleri sayesinde, karanlıkta kalmış veya henüz aydınlığa kavuşmamış varlık anlayışının ne demek olduğu, varlık

anlayışını karartan ya da onun açıkça aydınlatılmasına engel olan minvallerinden hangilerinin olanaklı veya zorunlu olduğu bu suretle kestirilebilecektir.

Öte yandan varlık hakkındaki geleneksel teori ve görüşler de ortalama müphem varlık anlayışının içine işlemiş olabilir. Öyle ki egemen varlık anlayışının kaynağının bu teoriler olduğu bile gizli kalabilir. – Varlığa ilişkin soruda aranılan, başta tümüyle kavranılamaz olsa da bütünüyle de meçhul değildir.

Ele alınan soruda *sorulan* şey, varolanı varolan olarak belirleyen, varolanın (nasıl irdelenirse irdelensin) hep bir şeye yönelik olarak anlaşıldığı varlıktır. Yani varolanı varolan olarak belirleyendir, varolanın (nasıl irdelenirse irdelensin) zaten hep bir şeye yönelik olarak anlaşıldığı şeydir. Ama varolanın varlığının kendisi bir varolan değil"dir." Varlık meselesinin anlaşılması için ilk felsefi adım, *muthon tina diegeisthai*[1] yapmamak yani "hikaye anlatmamaktır." Bir başka deyişle, varolan olarak varolanın menşeini başka bir varolana dayandırarak belirlemeye çalışmamaktır. Çünkü varlık, olanaklı varolan karakterine sahip değildir. Dolayısıyla burada sorulan varlık, varolanları açığa çıkarma minvalinden özsel olarak farklı olan kendine özgü bir sergileme minvalini talep etmektedir. Aynı şekilde, bu soruda *soruşturulup bulunmak istenen* de (yani varlığın anlamı) kendine özgü bir terminolojiyi talep edecektir. Yine bu terminoloji, varolanların anlamsal belirlenimlerine kavuştuğu kavramlardan özsel olarak farklı olacaktır.

Sorulan, varlık olduğu müddetçe (ki varlık, varolanın varlığı demektir) varlık sorusunda *sorgulanan* varolanın bizatihi kendisi olacaktır. Bu varolan, varlığı açısından burada adeta sorguya çekilmektedir. Onun, kendi varlık karakterlerini çarpıtmadan ortaya koyabilmesi için,

---

[1] Platon, *Sofistes*, 242 c.

kendisi nasılsa ona öylece erişilebilme yollarının açığa çıkarılması gerekmektedir. Sorgulanan açısından bakıldığında varlık sorusu, varolana ilişkin uygun erişim minvalinin kazanılmasını ve peşinen güvence altına alınmasını talep etmektedir. Fakat bizler pek çok şeyi "varolan" olarak ifade ediyor ve bunu çeşitli anlamlarda yapıyoruz. Nitekim hakkında konuştuğumuz, bir kanaat beslediğimiz, şu veya bu şekilde tutum sergilediğimiz her şey birer varolandır. Ayrıca ne ve nasıl olmaklığımız içindeki bizler de birer varolanız. Varlık ise nedenlik ve şu-olmaklık, gerçeklikte, mevcut-olmada, kalıcılıkta, geçerlilikte, Dasein'da,[a] "vardır"da yatmaktadır. Peki, *hangi* varolana bakarak varlığın anlamını okuyacağız?[b] Varlığın açımlanışını hangi varolandan başlatacağız? Herhangi bir noktadan başlayabilir miyiz? Yoksa varlık sorusunun çalışılmasında belirli bir varolanın önceliği var mıdır? Söz konusu emsal[c] varolan hangisidir ve hangi anlamda önceliğe sahiptir?

7

Eğer varlığa ilişkin soruyu açıkça soracak ve kendisi bakımından bütün şeffaflığıyla icra edeceksek, söz konusu sorunun şu ana kadarki açıklamalara göre çalışılması bizden varlığa bakış minvalinin açımlanmasını, anlamın anlaşılıp kavramsal bakımdan kavranılmasını, emsal varolanın doğru biçimde seçilebilmesine olanak tanınmasını ve bu varolana sahici erişim minvalinin açığa çıkarılmasını talep edecektir. Bakma, anlama, kavrama, seçme, erişme gibi unsurlar, soru sormanın tesis edici tutumları olduğundan bunlar belirli bir varolanın varlık moduslarıdır. Bu varolan *herhangi* bir varolan *olmayıp*

---

[a] Bu hâlâ alışık olduğumuz kavramdır, henüz başka bir kavram değil.

[b] İki farklı soru biraraya getirilmiş. Yanlış anlaşılıyor, özellikle de Dasein'ın rolü bakımından.

[c] Yanlış anlaşılmaya neden oluyor. Dasein şu yüzden emsal oluşturmaktadır: Özü itibariyle şurada-varolmaklık olanın (varlığın hakikatini koruyarak) varlığı ortaya çıkarması – seslenişe hazır hale getirmesi.

soruyu soran olarak hep bizleriz. Dolayısıyla varlık sorusunu çalışmak şu demektir: Bir varolanı (soru soranı) kendi varlığı içinde şeffaf kılmak. Bu sorunun sorulması, bir varolanın *varlık* modusu olduğundan bizatihi neyin sorulduğu (yani varlık)[a] tarafından burada özsel olarak belirlenmiştir. Başka olanakların yanı sıra soru sorma varlık olanağına da sahip olup hep biz kendimiz olan bu varolana terminolojik bakımdan *Dasein* diyoruz. Varlığın anlamına ilişkin sorunun açıkça ve şeffaf olarak formüle edilmesi, bir varolanın (Dasein'ın) öncelikle kendi varlığı[b] bakımından uygun biçimde açığa kavuşturulmasını talep etmektedir.

Peki, böyle bir girişim açıkça bir kısır döngü içine düşürmez mi bizi? Zira önce varolanı *kendi varlığı içinde* belirleme durumunda kalmak ve sonra da bu zemin üzerinden varlığa ilişkin soruyu sormaya kalkışmak bir daire içinde dönüp durmaktan başka nedir ki? Söz konusu soruya verilen yanıtla sunulması beklenen şey, sorunun çalışılabilmesi bakımından zaten önceden "varsayılmış" olmuyor mu? Oysa incelemelerde izlenen somut yollarla ilgili akıl yürütülürken bunlara karşı öne sürülen formel itirazlar daima kısır kalmak durumundadır (örneğin temel ilkeler alanında araştırma yapılırken kullanılan argümanlarda "döngüsel kanıtlama" yapıldığı kolayca iddia edilebilir). Zira bu tür itirazlar konunun anlaşılmasına hiçbir katkı sağlamadığı gibi inceleme sahasına nüfuz edebilmemizi de engeller niteliktedir.

Oysa ana hatları çizilen bu soru formülasyonunda olgusal açıdan herhangi bir döngüsellik söz konusu değildir. Çünkü bir varolanı kendi varlığı içinde belirlemek için daha önce varlığın anlamına ilişkin apaçık bir kavramın kullanıma hazır olması gerekmemektedir. Eğer

---

[a] Şurada-varolmaklık: varlığın hiçliği içine tutulmuşluk, bir ilişki olarak tutulmuşluk.

[b] Fakat varlığın anlamını bu varolandan okumak olanaksız.

8 bu böyle olmasaydı, şimdiye dek herhangi bir ontolojik bilgiye sahip olamazdık – ki olgusal olarak buna sahip olduğumuzu herhalde kimse inkar etmeyecektir. Şimdiye kadarki tüm ontolojilerde "varlığın" önceden "varsayıldığı" doğru olsa da kullanıma hazır bir *kavram* anlamında (yani aranılanın karşılığı olarak) varsayılmamıştır. Varlığın önceden "varsayılması," varlığa öncel bir bakış yöneltme karakterine sahiptir. Öyle ki verili varolana bu şekilde bakış yöneltilerek onun kendi varlığı içinde kendini şimdilik kaydıyla ifade etmesi sağlanır. Varlığa yöneltilen kılavuz nitelikteki bu bakış, her daim içinde hareket ettiğimiz *ve nihayet*[a] *bizatihi Dasein'ın özsel konstitüsyonuna ait olan* ortalama varlık anlayışından doğmaktadır. Dolayısıyla söz konusu "önvarsayım," bir dizi önermenin tümdengelimsel olarak çıkarsandığı kanıtlanmamış bir temel ilkeyi ortaya koymak anlamına gelmez. Varlığın anlamına ilişkin soru formülasyonunda aslında "döngüsel kanıtlama" diye bir şey olamaz. Çünkü bu sorunun yanıtı, çıkarsayıcı bir temellendirmeye değil, temelde yatanları gün yüzüne taşıyan bir açığa çıkarmaya yöneliktir.

Varlığın anlamına ilişkin soruda "döngüsel kanıtlama" diye bir şey olmasa da bir varolanın varlık modusu olarak soru sorma ile sorulan (varlık) arasında tuhaf bir "ileriye ya da geriye ilişkilenmişlik" görülür. Soru sormanın sorulanla özsel olarak ilintilenmişliği, varlık sorusunun en zati anlamına aittir. Ama bu yalnızca şu demektir: Dasein karakterindeki bir varolanın bizatihi varlık sorusuyla belirli bir ilişkisi (belki de müstesna bir ilişkisi) vardır. Peki böylece, belirli bir varolanın varlık önceliğine sahip olduğu kanıtlanmış ve varlık sorusunun öncelikli *sorgulananı* işlevi görecek olan emsal[b] varolan

[a] Yani baştan itibaren.

[b] Yine yukarıda 7'nci sayfada olduğu gibi ciddi bir basitleştirme bu, ama yine de doğru düşünülmüş. Dasein varlığın temsil edici soyut-

belirlenmiş olmuyor mu? Aslında şu ana kadar irdelediklerimizle ne Dasein'ın önceliği kanıtlanmış, ne de onun sorgulanacak birincil varolan olma olanağı ve hatta zorunlu olarak bu işleve sahip olduğu herhangi bir karara bağlanmış değildir. Ama yine de Dasein'ın önceliği gibisinden bir şey kendini belli etmiştir.

§ 3. Varlık Sorusunun Ontolojik Önceliği

Bizatihi sorunun formal yapısı kılavuzluğunda karakterize edilmiş olan varlık sorusunun kendine özgü bir soru olduğu görülmüştür. Öyle ki bu sorunun çalışılması ve hatta çözümü, bir dizi fundamental incelemeyi talep etmektedir. Dolayısıyla varlık sorusunun ayırt ediciliğini tam anlamıyla göz önüne sermek için onu işlev, amaç ve saikleri bakımından yeterli ölçüde sınırlandırmak gerekmektedir.

Şimdiye kadar bu soruyu yineleme zorunluluğu, ya onun kaynağının saygınlığıyla ya da daha ziyade belirli bir yanıttan yoksun olunmasıyla ve hatta münasip bir soru formülasyonunun bulunmamasıyla motive edilmişti. Keza bu sorunun neye yarayacağını bilmeye de hakkımız vardır. Bu soru, yalnızca en genel tümellikler üzerine serbestçe uçuşan bir spekülasyon işinden mi ibarettir (ve hatta bu tür bir spekülasyonun *ta kendisi* midir), *yoksa bütün soruların hem en temel olanı ve hem de en somutu mudur*? 9

Varlık hep bir varolanın varlığıdır. Varolanlar tümlüğü, onu oluşturan çeşitli mıntıkalara göre belirli konu alanlarını açığa çıkarma ve sınırlandırma sahası haline gelebilmektedir. Nitekim bunlar da (örneğin tarih, doğa, uzay, yaşam, Dasein, dil ve benzerleri) kendilerine kar-

---

lanışı bakımından varolanın bir olayı değildir, varlık anlayışının yuvasıdır.

şılık gelen bilimsel incelemelerle birer nesne olarak temalaştırılabilmektedir. Bilimsel araştırmalarda, konu alanlarının sınırlandırılması ve ilk sabitlemeler oldukça naif ve ham biçimde yapılır. Bu alanların kendi temel yapıları bakımından çalışılıp geliştirilmesi aslında önbilimsel deneyim sayesinde ve konu alanının bizatihi sınırlandırıldığı varlık mıntıkasının yorumu aracılığıyla önceden sağlanmıştır bir bakıma. Buradan doğan "temel kavramlar," söz konusu sahanın ilk somut açımlanışını sağlayan birer kılavuz olarak kalır başta. Araştırmaların ağırlığı bu müspetlik içinde yatsa da onların gerçek ilerleyişi, araştırma sonuçlarının biriktirilmesi ve bunların "el kitaplarında" muhafaza edilmesiyle değil, bu şekilde artmakta olan şeylere dair bilgilere karşı genellikle tepki olarak ortaya çıkan ve ilgili sahanın temel konstitüsyonlarına yönelik sorularla gerçekleşmektedir.

Bilimlerin sahih "hareketi," temel kavramlara yönelik az çok radikal olup kendi açısından pek şeffaf olmayan revizyonlarla cereyan eder. Bir bilimin seviyesi, temel kavramları bakımından krize ne denli *müsait olması* bakımından belirlenmektedir. Bilimlerin söz konusu içkin krizlerinde, inceleyici pozitif soru soruşlar ile soruların yöneltildiği konular arasındaki ilişkinin kendisi sarsılmaya başlar. Nitekim günümüzde pek çok disiplinde, araştırmaları yeni temeller üzerine aktarma eğilimi uyanmıştır.

Örneğin en kati ve sağlam bilim olarak görünen *matematik* tam bir "temel dayanak krizine" girmiştir. Formalizm ile sezgicilik arasında cereyan eden kavga, bu bilimin inceleme nesnesine ilişkin birincil erişim minvalinin kazanılıp teminat altına alınmasına dairdir. Öte yandan *fizik* alanındaki görelilik teorisi, doğanın kendi ilişkilerini "bizatihi kendinde" olduğu şekliyle ortaya çıkarma eğiliminden doğmuştur. Doğanın kendisine erişim koşullarının teorisi olarak o, her türlü göreliliği belirlemeye

çalışarak devinim yasalarının değişmezliğini korumayı amaçlarken kendisine verili olan inceleme alanının yapısıyla ilgili soruyla (yani madde sorunuyla) karşı karşıya kalmaktadır. *Biyolojide* ise mekanizm ile vitalizmin sunduğu organizma ve yaşam belirlenimleri sorgulanmakta ve bizatihi canlılığın varlık minvali yeniden belirlenmeye çalışılmaktadır. Öte yandan *tarihbilimsel tin bilimlerinde* aktarma ve onun temsili ve de geleneği üzerinden bizatihi tarihsel gerçekliğe yönelme dürtüsü daha da artmıştır: Edebiyat tarihinin, problem tarihi olması talep edilmektedir artık. *Teolojide* ise çerçevesi bizatihi inancın anlamı tarafından çizilen ve onun içinde kalan insanın Tanrı'ya yönelen varlığının daha asli yorumu aranılır olmuştur. Teoloji, Luther'in şu içgörüsünü yavaş yavaş yeniden anlamaya başlamıştır: Teolojinin dogmatik sistematiği, öncelikli olarak iman eden bir soru soruştan doğmayan bir "temele" dayanmakta olup terminolojisi teolojik sorunsal bakımından hem yetersiz, hem de örtbas edici ve çarpıtıcıdır. 10

Temel kavramlar, bir bilimin bütün tematik inceleme nesnelerinin temelinde yatan konu alanının öncel olarak ve tüm pozitif incelemelere kılavuzluk edecek şekilde anlaşılabilmesini sağlayan belirlenimlerdir. Dolayısıyla bu kavramların sahici kanıtlarının gösterilmesi ve "temellendirilmesi," bizatihi konu alanının öncel olarak baştan sona araştırılmasıyla sağlanabilir ancak. Öte yandan söz konusu alanların hepsi varolanların kendi sahasından sağlandığı müddetçe, öncel olan ve temel kavramların temin edilmesine yönelen bu araştırmalar, varolanların kendi varlıklarının temel konstitüsyonu bakımından yorumlanması anlamına gelecektir. Bu gibi araştırmalar pozitif bilimlerin önünden gitmelidir – zaten onlar bu *olanağa* sahipti. Nitekim Platon ile Aristoteles'in çalışmaları bunun kanıtıdır. Bilimlerin temelinin bu şekilde atılması "mantık"tan ilkece farklıdır. Çünkü bilimlerin

ardından topallayarak gelen "mantık," bir bilimin tesadüfen sahip olduğu durumu "yöntem" açısından inceler. Oysa temel atma, bir bakıma üretken bir mantıktır: Belirli bir varlık sahasının içine adeta önceden atılmakta, varlık konstitüsyonu açısından onu öncelikle açımlamakta ve elde edilen yapıları soru sormanın şeffaf talimatları olarak pozitif bilimlerin kullanımına hazır etmektedir. Örneğin felsefi açıdan birincil olan, tarihbiliminde kavram oluşturma teorisi ya da tarihbilimsel bilgi teorisi veya tarihbilimin nesnesi olarak tarih teorisi değil, tarihsel bakımdan sahih olarak varolanın tarihselliği bakımından yorumlanmasıdır. Nitekim Kant'ın "Saf Aklın Eleştirisi"nin pozitif kazanımı da zaten onun bir bilgi "teorisi" olmasında değil, bir şeyin doğasına aslen neyin ait olduğunun ortaya çıkarılmasına yönelik bir adım olmasından ileri gelmektedir. Kant'ın transendental mantığı, adına doğa denilen varlık sahasının *a priori* şeysel mantığıdır.

11

Ama böylesi bir soru sormanın (yani herhangi bir ontolojik yön ve eğilime dayanmayan en genel anlamdaki ontolojinin) kendisi de bir kılavuza gerek duymaktadır. Pozitif bilimlerin ontik soru sormalarına karşın ontolojik soru sorma daha aslidir elbette. Oysa varolanın varlığına yönelik araştırmalarda varlığın anlamı irdelenmiyorsa o zaman ontolojik soru sorma da naif ve gayrişeffaf kalmaya mahkumdur. Nitekim çeşitli olanaklı varlık minvallerinin dedüktif olmayan soyağacı şeklindeki ontolojik ödev, "bu 'varlık' ifadesiyle esasen ne demek istediğimiz" hakkında bir önanlaşmaya gerek duymaktadır.

Dolayısıyla varlık sorusu varolanları şu veya bu şekilde varolanlar olarak enine boyuna araştıran ve hep belirli bir varlık anlayışı içinde hareket eden bilimlerin olanaklılığının *a priori* koşullarını hedeflemekle sınırlı kalmayacak, özellikle ontik bilimlerin öncesinde yatan ve onların temellerini atan ontolojilerin olanak koşullarını da hedefleyecektir. *Herhangi bir ontoloji zengin ve*

sıkıca birbirine kenetlenmiş bir kategoriler sistemine sahip olsa bile, öncelikle varlığın anlamını yeteri kadar aydınlatmadıkça ve bu aydınlatma işini temel görev olarak kavramadıkça esasen öz amacını tersine çevirmiş olacak ve kör kalacaktır.

Doğru anlaşılan bir ontolojik araştırma, varlık sorusuna ontolojik önceliğini tanıyacak ve saygıdeğer bir geleneğin yeniden ele alınmasının ya da şimdiye kadar şeffaf olmayan bir sorunun teşvik edilmesinin ilerisine geçecektir. Ama varlık sorusunun bu konusal-bilimsel önceliği yegane öncelik değildir.

§ 4. *Varlık Sorusunun Ontik Önceliği*

Esas olarak bilimleri, doğru önermelerden meydana gelen temellendirme ilişkileri bütünü, diye belirlemek mümkündür. Ancak bu tanım ne tamdır, ne de bilimin anlamına isabet eder. Bilimler insani tutumlardan biri olduğundan, söz konusu varolanın (insanın) varlık minvaline sahiptir. Terminolojik olarak bu varolana *Dasein* diyoruz. Bilimsel araştırmalar, bu varolanın ne tek, ne de ona en yakın düşen olanaklı varlık minvalidir. Üstelik Dasein öteki varolanlara göre müstesnadır da. Bu müstesnalığı şimdilik kaydıyla da olsa görünür kılmak gerekecektir. Bunu yaparken irdelememiz, daha sonra sunulacak asıl açığa çıkarıcı analizleri öncelemek durumunda kalacaktır. 12

Dasein başka varolanlar arasında yer alan bir varolan değildir yalnızca. Dasein'ın ontik müstesnalığı, bir varolan olarak onun kendi varlığı içinde bizatihi bu varlığı *mesele* etmesinde yatar. Dolayısıyla Dasein'ın söz konusu varlık konstitüsyonuna, onun kendi varlığı içindeyken bu varlıkla belirli bir varlık ilişkisine sahip oluşu da dahildir. Bu ise şu demektir: Kendi varlığı içinde Dasein şu veya bu minval ve açıklıkla kendini zaten anlamaktadır.

Bu varolana kendi varlığıyla ve kendi varlığı aracılığıyla bizatihi varlığın kendisinin açımlanışı aittir. *Varlık anlayışına sahip olma, Dasein'ın*[a] *bizatihi bir varlık belirlenimidir.* Dasein'ın ontik müstesnalığı, onun ontolojik *olmasında* yatar.

Ontolojik olmak henüz bir ontoloji oluşturuyor olmak anlamına gelmemektedir. Dolayısıyla eğer ontoloji terimini varolanın varlığına ilişkin belirtik teorik soru sormalar için ayırmışsak, o zaman Dasein'ın söz konusu ontolojik olmaklığına önontolojik dememiz gerekir. Ama bu, basitçe ontik olmak demek değil, varlığın bir anlama minvali içinde varolmak demektir.

Dasein'ın şu veya bu tutum içinde olduğu, öyle ya da böyle her daim belirli bir tutum gösterdiği varlığına *varoluş* diyoruz.[b,c] Öte yandan söz konusu varolanın özünün belirlenimi, konusal içeriklerden oluşan neliklerin bildirilmesi suretiyle icra edilemeyeceğinden, bilakis onun özü hep kendi varlığını bizatihi kendisininki olarak ifa edişinde yattığından, Dasein terimi bu varolanı adlandırmak için seçilmiş saf varlık ifadesidir.

Dasein kendini daima kendi varoluşundan hareketle anlar: yani kendinin bir olanağı olan kendi gibi olma ya da olmayışıyla. Dasein bu olanakları ya bizzat seçmiştir ya da bunların içine düşmüştür veya onlar içinde büyümüştür. Varoluş, olanakları yakalama ya da ihmal etme minvalleri üzerinden yalnızca ilgili Dasein'ın kendisince kararlaştırılır. Varoluş sorusu yalnızca varolmak suretiyle halledilebilecek bir sorudur. *Burada* kılavuzluk eden, kendimize ilişkin anlayışımıza *varoluşa-dair* anlayış di-

---

[a] Fakat burada varlık yalnızca insanın varlığı (varoluşu) demek değildir. Zaten aşağıda bu daha açık hale geliyor. Dünya-içinde-varolma varoluşun bütün olarak varlıkla ilişkisini *kendi içinde* taşır: varlık anlayışı.

[b,c] Burada Heidegger "*das*" ve "*dem*" sözcüklerine "*dasjenige*" ve "*als seinem eigenen*" açıklamalarını not etmiş. Türkçenin gramer yapısı itibariyle bu husus zaten kendiliğinden çözülüyor –çn.

yoruz. Varoluş sorusu Dasein'ın ontik bir "meselesidir." Bu yüzden burada, varoluşun ontolojik yapısının teorik bakımdan şeffaflaştırılmasına gerek yoktur. Varoluşa ilişkin soru, varoluşu tesis edenleri öğelerine ayrıştırmayı hedefler.[a] Bu yapıların oluşturduğu ilişki bütününe *eksistensiyalite* diyoruz. Onun analitiği varoluşa-dair anlama karakterine değil, *eksistensiyal* anlama karakterine sahiptir. Olanak ve zorunluluğu bakımından Dasein'ın eksistensiyal analitiği ödevi Dasein'ın ontik konstitüsyonu tarafından önceden çizilmiştir. 13

Dasein'ı varoluş belirlediğine göre, bu varolanın ontolojik analitiği zaten hep eksistensiyaliteye ilişkin öncegelen bir bakış yöneltimine gerek duymaktadır. Bizler zaten bunu, varoluş halindeki varolanın varlık konstitüsyonu olarak anlıyoruz. Böyle bir varlık konstitüsyonu fikrinin içinde bizatihi varlık fikri yatmaktadır zaten. Dolayısıyla Dasein analitiğini icra etme olanağı da, bizatihi varlığın anlamına ilişkin sorunun öncegelecek şekilde çalışılmasına bağlı kalacaktır.

Bilimler Dasein'ın öyle varlık minvalleridir ki bunlarda o, bizzat kendisi olmasına gerek olmadığı varolanlara dair bir tutum içinde olabilmektedir. Oysa belirli bir dünya içinde varolma Dasein'a özsel olarak aittir. Bu yüzden, Dasein'a ait varlık anlayışı hem "dünya" gibisinden bir şeyin anlayışını, hem de dünya dahilinde erişilebilir olan varolanın varlık anlayışını eşit derecede asli olarak ilgilendirir. O halde, varlık karakteri Daseinsal olmayan varolanları konu edinen ontolojiler bizatihi Dasein'ın ontik yapısı üzerine temellenmekte ve güdülenmekte olup önontolojik bir varlık anlayışının belirliliğini kendi içinde kapsamaktadır.

Dolayısıyla diğer bütün ontolojilerin ancak kendisinden türeyebileceği *fundamental ontoloji, Dasein'ın eksistensiyal analitiğinde* aranmalıdır.

---

[a] Yani varoluş felsefesi değil.

Buna göre, Dasein diğer tüm varolanlara kıyasla birden fazla önceliğe sahiptir. Birincisi *ontik* bir önceliktir: Bu varolan kendi varlığı içinde varoluş tarafından belirlenmiştir. İkincisi *ontolojik* bir önceliktir: Dasein kendi varoluş belirlenmişliğinin temeli üzerinde kendisi bakımından "ontolojiktir." Oysa eşit derecede asli olarak Dasein'a (varoluş anlayışının bileşeni olarak) Daseinsal olmayan varolanların varlığını anlamak da aittir. Bu yüzden, Dasein'ın üçüncü bir önceliği daha vardır: her türlü ontolojilerin olanaklılığının ontik-ontolojik koşulu olmak. Böylece diğer bütün varolanlara kıyasla Dasein'ın ontolojik bakımdan birincil olarak sorgulanması gerektiği ortaya çıkmıştır.

Öte yandan eksistensiyal analitik de nihayetinde *varoluşa-dair*, yani *ontik* bir köke sahiptir. Felsefi-araştırmaya dayanan soru sormayı, zaten hep varolmakta olan Dasein'ın bir varlık olanağı olarak bizzat varoluşa-dair biçimde kavradığımız takdirde, varoluşun eksistensiyalitesinin açımlanış olanağı ve dolayısıyla temelleri yeterince sağlam biçimde atılmış bir ontolojik meseleyi ele alma
14 olanağı temin edilebilir. Böylece varlık sorusunun ontik önceliği de belirginleşmiş olmaktadır.

Dasein'ın ontik-ontolojik önceliği çok eskilerde fark edilmiştir; her ne kadar Dasein'ın kendisi, sahici ontolojik yapısıyla henüz kavranmamış ve hatta bunu hedefleyen bir sorunsal haline getirilmemişse de. Aristoteles diyor ki: *he psukhe ta onta pos estin*:[1] Ruh (insan ruhu) bir bakıma varolandır: İnsanın varlığını teşkil eden "ruh," kendi var olma minvalleri *aisthesis* ve *noesis*'le tüm varolanları şu-olmaklık ve şu-olmaklıkları bakımından yani hep kendi varlığı içinde keşfeder. Parmenides'in ontolojik tezine işaret eden bu önermeyi Thomas Aquinas karakteristik bir irdelemeye dahil etmiştir: "*Transcendentia*"yı türetme amacıyla yani herhangi bir varolanın olası

[1] *Ruh Üzerine*, III 8, 431 b 21; ayrıca bkz. III 5, 430 a 14 vd.

konusal ya da cinse dair belirlenimini (bir başka deyişle her türlü *modus specialis entis*'i) aşan ve her ne olursa olsun her şeye zorunlu olarak ait olan varlık karakterlerini türetebilmek için *verum*'u bir *transcendens* olarak kanıtlamak. Bunun icrası için bir varolanın kendi varlık minvaline uygun olarak herhangi bir varolanla "birarayа gelmesi" yani onunla bağdaşması gerekmektedir. İşte bu müstesna varolan (*ens, quod natum est convenire cum omni ente*) ruhtur (*anima*).[1] Ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturulmamış olsa da burada "Dasein"ın diğer bütün varolanlara göre önceliği, varolanlar tümlüğünü isabetsizce öznelleştirmekle ilgisi olmadığı açıktır. –

Varlık sorusunun ontik-ontolojik bakımdan müstesna bir soru olduğunun kanıtı, Dasein'ın ontik-ontolojik önceliğinin öne-koşucu gösterimi üzerine temellenmektedir. Fakat bizatihi varlık sorusunun yapısına ilişkin analiz (§ 2), soru formülasyonu içinde özellikle Dasein'ın müstesna bir işleve sahip olduğunu görmüştü. Soru sorma şeffaf bir soru sorma olacaksa, öncelikle yeterince üzerinde çalışılması gereken şeyin, bizatihi Dasein'ın kendisi olması gerektiği açığa çıkmıştı. Ama şimdi, Dasein'ın ontolojik analitiğinin esasen fundamental ontolojinin ta kendisi olduğu görülmüştür. Hatta ilkece Dasein'ın, varlığı bakımından *soruşturulması* gereken, öncegelimli varolan işlevi görmesi gerektiği de görülmüştür.

Varlığın anlamının yorumu görevimiz haline geldiğinde Dasein yalnızca birincil olarak soruşturulacak varolan olarak kalmamakta, ayrıca zaten kendi varlığı dolayısıyla bu soruda *sorulanla* hep bir ilişki içinde de olmaktadır. Dolayısıyla varlık sorusu bizatihi Dasein'ın kendisine ait özsel bir varlık eğiliminin (yani önontolojik varlık anlayışının) radikalleştirilmesinden ibarettir. 15

[1] *Quaestiones de veritate*, qu. I a. 1 c. Kısmen daha kesin olan ve aşkınların yukarıdaki "dedüksiyonundan" daha farklı bir yol için ayrıca bkz. "*De natura generis*" başlıklı küçük eseri.

II

VARLIK SORUSUNUN ÇALIŞILMASINDAKİ ÇİFTE GÖREV. İNCELEMENİN YÖNTEM VE PLANI

§ 5. Varlığın Anlamının Yorum Ufkunun Açığa Çıkarılması Olarak Dasein'ın Ontolojik Analitiği

Varlık sorusunun "formülasyonu" sırasında onda hangi görevlerin bulunduğu tayin edilirken, birincil olarak soruşturulan şey işlevini görecek olan varolanın *hangisi* olduğunu belirlemenin yeterli olmadığı, söz konusu varolana uygun erişim minvalinin de açıklıkla elde edilip teminat altına alınmasının şart olduğu gösterilmişti. Varlık sorusu dahilinde hangi varolanın müstesna bir rol üstlendiği daha önce irdelenmişti. Peki ama, söz konusu varolana (yani Dasein'a) nasıl erişim sağlanacak ve anlayarak yorumlama sırasında ne tür bir odağa taşınacaktır?

Dasein için gösterilen ontik-ontolojik öncelik, bu varolanın yalnızca "doğrudan" elle tutulurluğu anlamında değil, onun kendi varlık minvalinin "doğrudan" verililiği bakımından da ontik-ontolojik açıdan birincil verili olan olduğunu düşünmemize neden olabilir. Ontik bakımdan Dasein bize yakın veya en yakın olandır, hatta Dasein her daim *bizizdir*. Ama yine de veya tam da bu yüzden Dasein

ontolojik bakımdan bize en uzak olandır. Onun varlığına, kendi hakkında bir anlayışa sahip olmak ve yine kendi varlığının belirli bir yorumlanmışlığına sahip olmak aittir elbette. Ama böylece, bu en yakındaki önontolojik varlık yorumunu kendisinin yorumuna ilişkin uygun bir kılavuz olarak devralabileceğimiz söylenemez. Çünkü bu varlık anlayışı, en zati varlık konstitüsyonumuz hakkındaki tematik ontolojik düşünümden doğmak zorunda değildir. Daha ziyade Dasein, kendine ait varlık minvaline uygun olarak şu eğilime sahiptir: Kendi varlığını, özsel olarak daima ve öncelikle bir tutum içinde bulunduğu *şu* varolandan yani "dünyadan"[a] hareketle anlamak. Bizatihi Dasein'ın kendisinde ve dolayısıyla kendi öz varlık anlayışında dünya anlayışı denilenin Dasein'ın yorumuna 16
ontolojik yansıyışı olarak tanıtlayacağımız şey yatmaktadır.

Dasein'ın bu ontik-ontolojik önceliği nedeniyle kendi özgün varlık konstitüsyonunun üstü (ona ait "kategoriyal" yapılar anlamında) Dasein için kapalı kalmaktadır. Dasein ontik anlamda kendine "en yakın," ontolojik anlamda ise en uzak olandır – ama önontolojik anlamda kendine yabancı değildir.

Şimdilik şunu göstermiş olduk: Söz konusu varolanın yorumu bazı özgün zorluklarla karşı karşıyadır. Bu zorlukların nedeni tematik inceleme nesnesinin varlık minvaline ve temalaştırıcı tutumun kendine dayanmaktadır. Söz konusu zorluklar, bilme yetimizin donanım noksanlığından veya görünürde kolayca üstesinden gelinebilecek uygun bir terminolojinin eksik olmasından ileri gelmemektedir.

Dasein'a yalnızca varlık anlayışı ait olmakla kalmaz. Varlık anlayışı Dasein'ın şu veya bu varlık minvaline bağlı olarak kendini geliştirdiği veya bozduğu içindir ki son

[a] Mevcut-olandan hareketle yani burada.

derece zengin yorumlara sahip olabilmektedir. Felsefi psikoloji, antropoloji, etik, "politika," edebiyat, biyografi ve tarih yazımı hep farklı yol ve çeşitli düzeyler izleyerek Dasein'ın tutum, kapasite, kabiliyet, olanak ve yazgılarını izlemiştir. Ama bu noktada şu soru ortada kalmaktadır: Söz konusu yorumlar, varoluşa-dair asli iseler aynı aslilik için de eksistensiyal olarak icra edilmişler midir? İkisinin birarada olması diye bir zorunluluk yoktur – birbirlerini dışlamaları da şart değildir ancak. Felsefi bilgiyi olanak ve zorunluluk olarak kavrayacaksak, varoluşa-dair yorumlama bizden bir eksistensiyal analitik talep edecektir. Şimdiye kadarki Dasein yorumunun eksistensiyal bakımdan haklılık kazanması, varlık meselesi açıkça cihet kabul edilmek suretiyle Dasein'ın temel yapılarının yeterince çalışılıp ortaya konulmasıyla olabilecektir.

O halde varlığa ilişkin soruda asıl iş, Dasein analitiği olmalıdır. Bu durumda, Dasein'a dair kılavuz niteliğindeki erişim minvalinin sağlanıp teminat altına alınması meselesi daha da acil hale gelecektir. Negatif olarak ifade edecek olursak: İstediği kadar "kendiliğinden anlaşılır" olsun, varlık ve gerçekliğe dair hiçbir fikir Dasein'a konstrüktif-dogmatik biçimde yakıştırılmamalı, böylesi bir fikrin gölgesindeki hiçbir "kategori" ontolojik açıdan yoklanmadan Dasein'a dayatılmamalıdır. Tam tersine, söz konusu varolana erişim ve yorumlama minvali öyle seçilmelidir ki bu varolan kendinden hareketle kendini kendinde gösterebilsin. Yani söz konusu erişim minvali, bu varolanın *öncelikle ve çoğunlukla* ne ise onda yani ortalama *hergünkülüğü* içinde kendini gösterebilmelidir. Söz konusu hergünkülük içinde herhangi ve tesadüfi bir
17 yapı değil, fiili Dasein'ın bütün varlık minvallerinde varlığı belirleyen yapılar olan özsel yapılar ortaya çıkarılmalıdır. Dolayısıyla bu varolanın varlığının hazırlık niteliğindeki meydana çıkarılışı Dasein'ın hergünkülüğünün temel konstitüsyonu sayesinde gerçekleştirilmelidir.

Bu şekilde tespit edilen Dasein analitiği, yalnızca varlık sorusunun çalışılmasını kendine kılavuz edinme ödevini cihet kabul edecektir. Onun sınırları da böylece belirlenmiş olacaktır. Bu analitik Dasein'ın eksiksiz bir ontolojisini sunamayacaktır. Oysa "felsefi" antropoloji gibisinden bir şey felsefi açıdan yeterli bir zemin üzerinde duracaksa böylesi bir ontolojinin geliştirilmesi şarttır. Aşağıdaki yorum, olası bir antropoloji istikametinde (ya da onun ontolojik temellendirilişi açısından) yalnızca az sayıda ve fakat özsel "parçalar" sunmaktadır. Buradaki Dasein analizi noksan olduğu kadar her şeyden önce *şimdilik kaydıyladır* da. Yapılan şey, bu varolanın varlığını ortaya çıkarmak ama onun anlamını yorumlamamaktır. Amaç, asli varlık yorumu için gerekli olan ufkun açığa çıkarılmasıdır. Bu ufuk açığa çıkarıldıktan sonra, Dasein'ın hazırlık niteliğindeki analitiğini daha yüksek ve sahici bir ontolojik zeminde yinelemek gerekli olacaktır.

Adına Dasein dediğimiz bu varolanın varlığının anlamının *zamansallık* olduğu gösterilecektir. Söz konusu gösterim, şimdilik kaydıyla ortaya konan Dasein yapıları yeniden yorumlandığında kendini zamansallığın modusları olarak kanıtlamak zorundadır. Ancak Dasein'ı zamansallık olarak yorumlasak bile, esasen[a] varlığın anlamına ilişkin kılavuz sorumuza henüz bir yanıt vermiş olmuyoruz. Burada, o yanıtın kazanılabilmesi için gerekli zemin hazırlanıp sunulmaktadır ancak.

Yukarıda, işaret edilerek de olsa şu gösterilmişti: Dasein'a ontik konstitüsyon olarak önontolojik varlık aittir. Dasein'ın *var* olma minvali, varlık gibisinden bir şeyi varolmak suretiyle anlamasıdır. Bu ilişki sabit tutularak gösterilecektir ki Dasein'ın varlık gibisinden bir şeyi belirtik olmaksızın anlayıp yorumlaması *zaman* sayesindedir. Tüm varlık anlayışının ve her varlık yorumunun uf-

[a] *Katholou, kath'auto.*

kunun zaman olduğu gün ışığına çıkarılıp sahici biçimde kavranılmalıdır. Bunu aşikâr kılabilmek üzere, *varlık anlayışının ufku olarak zamanın, zamansallıktan hareketle, varlığı anlayan Dasein'ın varlığı bakımından asli biçimde irdelenmesi gerekmektedir*. Bu ödevin bütünü içinde, bu şekilde elde edilen zaman kavramını alelade zaman anla-
18 yışından ayırt etme talebi de vardır. Alelade zaman anlayışı Aristoteles'ten başlayıp Bergson ve sonrasına kadar sürüp gelen, kendine geleneksel zaman kavramında yer bulan zaman yorumuyla belirtik hale gelmiştir. Burada açıklığa kavuşturulması gereken şey, söz konusu zaman kavramının ve alelade zaman anlayışının zamansallıktan esasen nasıl ve ne şekilde ortaya çıktığını göstermek olacaktır. Böylece alelade zaman kavramının kendine özgü haklılığı yeniden tesis edilecektir – bu kavramın uzayı imlediğini savunan Bergson'un tezine karşıt olarak.

Uzunca bir süreden beri "zaman," varlığın çeşitli sahalarını birbirinden naifçe ayırt etmek üzere kullanılan ontolojik, daha doğrusu ontik bir ölçüt görevi görmektedir. Söz gelimi "zamansal" bir varolan (doğadaki olaylar ile tarihte yaşananlar) ile "zamansal olmayan" bir varolan (uzaysal ve sayısal ilişkiler) birbirinden ayırt edilmektedir. Yahut önermelerin "zamandışı" anlamları, önermelerin "zamansal" akışlarından ayırt edilmektedir. Öte yandan "zamansal" varolanlar ile "zamanüstü" ezeli ve ebedi şeyler arasında bir "uçurumun" bulunduğu söylenmekte ve bu uçurum aşılmaya çalışılmaktadır. Buradaki örneklerde "zamansal" denince "zaman içinde" varolan gibisinden bir anlam söz konusudur ki bu belirleme de oldukça karanlıktır. Ama şu olgu sabittir: "Zaman içinde varolma" anlamında zaman, varlık sahalarını birbirinden ayırt etme kriteri işlevini görmektedir. Nasıl oldu da zaman bu müstesna ontolojik işleve kavuştu? Zaman gibisinden bir şey hangi hakla böylesi bir kriter işlevini görmektedir? Zamanın söz konusu naif ontolojik

kullanımı onun olanaklı ontolojik önemini tam olarak ifade ediyor mu? Bütün bunlar şimdiye dek ne sorulmuş, ne de incelenmiştir. Alelade zaman anlayışı ufku içinde "zaman," söz konusu "kendiliğinden anlaşılır" ontolojik işlevine adeta "kendiliğinden" kavuşuvermiş ve günümüze dek bu işlevini sürdüregelmiştir.

Buna karşın, varlığın anlamına ilişkin çalışılan sorunun zemini üzerinde, *tüm ontolojilerin merkezi sorunsalının doğru olarak görülen ve doğru olarak açığa kavuşturulan zaman fenomenine dayanmakta olduğu ve bunun nasıl böyle olduğu* gösterilmelidir.

Eğer varlık, zamandan hareketle kavranırsa ve varlığın çeşitli modus ve türevleri kendi modifikasyon ve türevleştirmeleri içinde sahiden de zaman bakımından anlaşılır hale gelirse varlığın bizzat kendisi (yani "zaman içinde varolan" varolanlar olarak değil yalnızca) görünür kılınabilecektir. Bu durumda, "zamansal" ifadesi yalnızca "zaman içinde varolan" anlamına gelmekle sınırlı kalmayacaktır. Çünkü "zamandışı" ile "zamanüstü" olan da varlığı bakımından "zamansaldır." Bu, "zaman içinde" varolan "zamansal" bir şeyin olumsuzlanması biçiminde de değildir. Bilakis burada *pozitif* bir minval vardır ama bunun anlamı 19
açıklığa kavuşturulmaya muhtaçtır. "Zamansal" ifadesi hem önfelsefi, hem de felsefi kullanımı bakımından yukarıdaki anlamlarla yüklü olduğundan ve bu ifade buradaki incelemede başka bir anlamda daha kullanılacağından, varlığın asli anlam belirlenimine ve onun zamandan doğan karakter ve moduslarına varlığın *temporal* belirlenimi diyeceğiz. Dolayısıyla bizatihi varlığın yorumuna ilişkin fundamental ontolojik ödev, *varlığın temporalitesinin* çalışılmasını kapsamak durumunda olacaktır. Varlığın anlamına ilişkin sorunun somut yanıtı, ancak temporalite sorunsalının açıkça serimlenmesinde yatıyor olacaktır.

Varlık hep yalnızca zaman bakımından kavranabilir olduğundan, varlık sorusunun yanıtı yalıtılmış ve kör bir

önerme şeklinde olamaz. Böyle bir önermede ifade edileni (hatta onu, şimdiye kadarki ele alınış minvallerinden belki de ayrılan bir "bakış açısını" sunması nedeniyle sırf bilgi edinmek üzere nakledilen ve muallakta kalan bir sonucu) ezberleyip tekrar etmekle söz konusu soruya verilen yanıtı kavramış olmayız. Verilen yanıtın "yeni" olup olmaması önemli değildir ve yalnızca yüzeyseldir. Verilecek yanıtta pozitif olması gereken şey, "eskilerce" takdim edilen olanakları kavramayı öğrenebileceğimiz kadar *eski* olabilmesidir. En has anlamıyla bu yanıt, açığa çıkarılan ufuk içinde kalarak tahkik edici soru sormaya başlayabilmek adına somut ontolojik araştırma yapmak için bir yönerge vermektedir bize – başka bir şey değil.

Varlık sorusuna bu şekilde verilen yanıt, araştırmalara kılavuzluk edecek bir yönerge haline dönüştüğünde, şimdiye kadarki ontolojilerin özgül varlık minvalinin yani onun sorma, bulma veya başaramama yazgılarının Dasein bakımından zorunluluk teşkil ettiği idrak edilecektir. Ancak bu şekilde söz konusu yanıt yeterli bir yanıt haline gelebilecektir.

§ 6. Ontoloji Tarihini Destrüksiyon Görevi

Her türlü araştırma (özellikle de merkezdeki varlık sorusu çevresinde hareket eden bir araştırma) Dasein'ın ontik bir olanağıdır. Dasein'ın varlığı, anlamını zamansallıkta bulmaktadır. Nitekim zamansallık, Dasein'ın "zaman içinde" bir varolan olup olmadığı veya nasıl varolduğu sorusunun ötesinde, bizatihi Dasein'ın bir zamansal varlık minvali olan tarihselliğinin de olanak koşuludur. Tarihsellik denilen belirlenim, tarih denilen şey (dünya
20 tarihsel vukubuluş) öncesinde yatmaktadır. Tarihsellik bizatihi Dasein'ın "vukubuluşunun" varlık konstitüsyonu anlamına gelmektedir ki ancak bu vukubuluşa daya-

narak "dünya tarihi" gibi bir şey olanaklı ve bir şeyin dünya tarihine tarihsel olarak ait olması mümkündür. Dasein hep kendi olgusal varlığı içinde nasıl ve "ne" ise öyle vardır. Belirtik olsun ya da olmasın o hep kendi geçmişi*dir*. Ama bu, Dasein'ın geçmişinin kendi "ardından" yavaş yavaş gelmesi ve geçmiş şeyleri halen el altında bulundurduğu birer nitelik olarak koruyup onların etkisinin bazen sürüp gitmesi anlamına gelmemektedir yalnızca. Dasein *kendi* varlığının öyle bir minvaliyledir ki kendi geçmişi olarak "var" olmaktadır: Kabaca ifade edilecek olursa, Dasein'ın varlığı hep kendi geleceğinden gelinerek "vukubulmaktadır." Dasein kendi varolma minvali içinde ve dolayısıyla ona ait ilgili varlık anlayışı bakımından hep birtakım aktarılmış Dasein yorumlarına dahil olmuş, bunlar içinde yetişmiştir. Dasein aktarılmış bu yorumlardan hareketle kendini öncelikle anlamakta ve belirli ölçülerde sabit kalmaktadır. Bu anlayış ona kendi varlığının olanaklarını açımlamakta ve düzenlemektedir. Dasein'ın kendi geçmişi (ve bu hep kendi "neslinin" geçmişi demektir) onun *ardından gelmez*, bilakis onu hep önceler.

Dasein'ın bu temel tarihselliği kendisinden saklı kalmış olabilir. Ama belirli bir minval üzere keşfedilip kendine özgü bir ilişkiye de kavuşabilir. Dasein gelenekleri keşfedebilmekte, koruyabilmekte ve açıkça onların peşinden gidebilmektedir. Geleneğin keşfedilmesi ve gelenekle "nakledilenin" ne olduğu ve nasıl aktarıldığının ortaya konulması, başlıbaşına bir görev addedilip ele alınabilmektedir. Böylece Dasein kendini tarihbilimsel soru sorma ve araştırma varlık minvaline sokabilir. Dasein kendi varlığının temelinde tarihsellik tarafından belirlenmiş olduğu için soru soran Dasein'ın bir varlık minvali olarak tarihbilim (daha doğrusu tarihbilimsellik) mümkün olabilmektedir. Fakat tarihsellik Dasein'dan saklı kalmışsa ve saklı kalmaya devam ediyorsa, Dasein'ın tarihbilimsel

soru sorma ve tarihi keşfetme olanağı bulunmayacaktır. Tarihbilimin henüz bulunmayışı, Dasein'ın tarihselliği *aleyhine* bir kanıt oluşturmaz. Bilakis bu, söz konusu varlık konstitüsyonunun yoksunluk modusu olarak onun bizatihi kanıtıdır. Çünkü bir çağın tarihbilimden yoksun olması, onun "tarihsel" olmasından ileri gelir.

Öte yandan eğer Dasein kendi içinde yatan olanağı yakalayıp yalnızca kendi varoluşunu değil, bizatihi eksistensiyalitenin anlamını şeffaf hale getirebilmişse (yani önceleyerek Varlığın esasen anlamına ilişkin soruşturmaya girişmişse) ve bu soru sormalarda Dasein'ın özsel tarihselliğine ilişkin bakışı açılmışsa, onun şu idrake ulaşması kaçınılmaz olacaktır: Varlığın daha önce gösterilen ontik-ontolojik zorunluluğu yüzünden varlığa ilişkin soru da tarihsellik tarafından karakterize edilmiştir. Demek ki varlık sorusunun çalışılması, bizatihi soru
21 sormanın kendi varlık anlamından yani onun da tarihsel olduğundan hareket etmek durumunda olup kendi tarihini soruşturmaya yönelik yönergeyi işitmelidir. Başka bir deyişle, varlığa ilişkin soru da tarihbilimsel olmalıdır yani geçmişin pozitif sahiplenilişini gerçekleştirerek en zati soru sorma olanağını mülkiyetine almalıdır. O halde, varlığın anlamına ilişkin soru, ona ait icra minvaline uygun olarak (yani Dasein'ın kendi zamansallık ve tarihselliği içinde öncegelen serimlenişi olarak) ve bu minval dolayısıyla da tarihbilimsel olarak anlaşılmalıdır.

Dasein'ın fundamental yapılarının hazırlık niteliğindeki yorumlanışı, Dasein'ın kendine en yakın ve ortalama varlık minvali üzerinden icra edildiğinde (ki Dasein bu minval içindeyken öncelikle tarihseldir), şu açık hale gelecektir: Dasein, kendini içinde var olduğu dünyaya düşmüşlük içinde ve bu dünyadan yansıyanlarla yorumlama eğiliminde kalmaz yalnızca. Dasein bununla birlikte, az çok açıkça sahiplendiği geleneğin içine de düşmüştür. Söz konusu gelenek kendine öncülük etme, soru

sorma ve seçme görevini Dasein'dan devralarak bunları üstlenir. Özellikle de bu, Dasein'ın en zati varlığına kök salmış *asıl* anlayış olan ontolojik anlayış ve onun geliştirilmesi bakımından geçerlidir.

Bu esnada egemen gelenek, "aktardıklarına" erişimi öncelikle ve çoğunlukla o kadar kapalı tutar ki bunlar açıklığa kavuşacağı yerde üzerleri kapalı hale gelir. Aktarılan şeyler kendiliğinden anlaşılırlık derecesine taşınır ve geleneksel kategori ve kavramların kısmen hakiki biçimde derlendiği asli "kaynaklara" erişimin önünü tıkar. Hatta bu gelenek böylesi bir kaynağın bulunduğunu bize unutturmaktadır bile. Böylece asli kaynaklara geri dönüş zorunluğunu anlamaya bile gerek olmadığı bir ihtiyaçsızlık da doğar. Gelenek Dasein'ın tarihselliğini kendi kökünden koparır. Böylece Dasein en uzak ve en yabancı kültürlerin felsefelerinde bulunan olanaklı tür, akım ve bakış açısı çeşitliliğini ilgiye layık bulmaya ve bunlar içinde hareket etmeye başlar. Oysa sergilediği bu ilgiyle Dasein, aslında yalnızca kendi zeminsizliğini gizlemeye çalışmış olur. Bu şöyle bir sonuca yol açar: Dasein, istediği kadar tarihbilimsel ilgi sahibi olsun ve filolojik açıdan "nesnel" bir yoruma varmak için gayret göstersin geçmişin semereli biçimde sahiplenilmesi anlamında ona pozitif dönüş yapabilmesine olanak tanıyan en temel koşulları artık anlayamaz hale gelir.

Başlangıçta (§ 1) gösterilmiştir ki varlığın anlamına ilişkin soru yalnızca çözülmemekle ve uygun biçimde sorulmamakla kalmamış, "metafiziğe" duyulan ilgiye rağmen unutulmuşluk içine bile düşmüştür. Pek çok türev ve sapmalardan geçmiş de olsa günümüzde bile felsefenin terminolojisini belirlemeye devam eden Yunan ontolojisi ve onun tarihi, Dasein'ın kendini ve hatta varlığı "dünya- 22
dan" hareketle anladığını ve buradan doğan ontolojinin bir gelenek haline getirildiğini göstermekte, bu geleneğin onu bir kendiliğinden anlaşılırlık düzeyine indirdiğini ve

yalnızca yeniden işlenmesi gereken bir malzeme olarak gördüğünü (Hegel için olduğu gibi) kanıtlamaktadır bize. Köklerinden koparılmış bu Yunan ontolojisi, ortaçağda vazgeçilmez eğitim müfredatı haline gelmiştir. Oysa ortaçağın ontoloji sistematiği, geleneksel olarak aktarılan parçaların bir bina oluşturacak şekilde biraraya getirilmesinden çok başka bir şeydi. Nitekim Yunanların varlığa ilişkin temel anlayışını dogmatik olarak devralma sınırları içinde kalan bu sistematikle ilgili yapılması gereken, ileriye götürücü daha çok iş vardır. *Skolastik* formuyla Yunanların ontolojisi, Suarez'in *Disputationes metaphysicae*'si üzerinden yeni çağın "metafiziğine" ve transendental felsefesine geçmekte ve Hegel'in "Mantık"ının temel ve hedeflerini de belirlemeye devam etmektedir. Söz konusu tarihsel gelişmeler ışığı altında varlığın bazı belirli müstesna alanları gözler önüne serilmiş ve daha sonraki meseleleri (örneğin Descartes'ın *ego cogito*'su, özne, ben, akıl, tin, kişi) birincil olarak yönlendirmişse de, varlık sorusunun mütemadiyen ihmal edilmiş olması yüzünden onların varlıkları ve varlık yapıları soruşturulmaksızın bırakılmıştır. Dahası, geleneksel ontolojinin kategoriler envanteri uygun formelleştirmeler ve yalnızca negatif sınırlandırmalarla söz konusu varolanlara aktarılmış veya öznenin tözselliğinin ontolojik yorumuna ulaşmak maksadıyla diyalektiğin yardımına başvurulmuştur.

Eğer bizatihi varlık sorusu kendi tarihi bakımından şeffaf hale getirilecekse, katılaşmış geleneğin yumuşatılması ve meydana getirdiği örtmelerden kendini sıyırması gerekmektedir. İşte biz bu ödevimizi varlığın ilk ve ondan sonraki yönlendirici belirlemelerinin kazanıldığı asli deneyimler demek olan antik çağ ontolojisinin geleneksel envanterinin *varlık sorusu kılavuzluğunda destrüksiyonu* olarak anlıyoruz.

Ontolojik temel kavramların kaynağını bu surette belgelemenin (bir bakıma "doğum belgesini" tahkik edici

biçimde çıkarmanın), bazı ontolojik bakış açılarını kötü biçimde izafileştirmekle ilgisi yoktur. Ayrıca buradaki destrüksiyon işi, ontolojik geleneği üstümüzden atmak gibi *negatif* bir anlama da gelmemektedir. Aksine buradaki destrüksiyon işi, ontolojik geleneği pozitif olanakları dahilinde çevreleme ve *sınırlarını* belirlemedir. İncelenecek alanın kendisi ve olanakları, ilgili soru formülasyonuyla ve bu formülasyonun önceden tayin ettiği çevrelemeyle fiilen verilidir. Söz konusu destrüksiyon işinin geçmişle ilişkisi olumsuzlayıcı değildir. Onun eleştirisi, "bugüne" ve hakim olan ontoloji tarihini ele alma 23
minvallerine yöneliktir (ister doksografik olsun, isterse de tintarihsel ya da soruntarihsel). Destrüksiyon işinin gayesi geçmişi hiçliğe gömmek değildir. Onun *pozitif* bir amacı vardır. Negatif işleviyse açıkça ifade edilmez ve dolaylı kalır.

Hedefi varlık sorusunu temel ilkeleri bakımından çalışmak olan bu deneme çerçevesinde söz konusu sorunun formülasyonu açısından ona özsel olarak ait olup yalnızca onun formülasyonuyla mümkün olan ontoloji tarihinin destrüksiyonu ancak ontoloji tarihinin belli başlı kritik uğrakları için gerçekleştirilebilecektir.

Söz konusu destrüksiyon işinin pozitif eğilime uygun olarak esasen ontoloji tarihi içinde varlığın yorumu yapılırken onun zaman fenomeniyle tematik olarak biraraya getirilip getirilmediği, bunun için zorunlu olan temporalite sorunsalının ilkesel düzeyde açığa çıkarılıp çıkarılmadığı sorulmalıdır öncelikle. Temporalite boyutuna yönelen tahkik edici güzergâhta bir miktar yol kat edebilmiş olan (daha doğrusu, bizatihi fenomenler tarafından buna zorlanan) ilk ve tek kişi Kant olmuştur. Nitekim temporalite sorunsalı belirlenip sabitlenebilirse ancak, Kant'ın şematizm öğretisinin karanlığını aydınlatmak mümkün olabilecektir. Ayrıca böylelikle, kendine özgü boyutu ve merkezi ontolojik işlevi bakımından söz konusu sahanın

Kant için *neden* kapalı kalmak durumunda olduğunu da göstermek mümkün olabilecektir. Zaten Kant karanlık bir sahanın içine girmeye cesaret ettiğinin bizzat farkındaydı: "Tezahürler ve onların salt formları bakımından anlama yetimizin söz konusu şematizmi, insan ruhunun derinliklerinde kalan gizli bir sanattır. Onun sahici işlemlerini doğanın elinden zor da olsa alıp açıkça gözler önüne sermek belki de hiç mümkün olamayacaktır."[1] Kant'ın burada neyden geri çekildiğini, tematik ve ilkesel düzeyde aydınlığa taşımak gerekir: şayet "varlık" ifadesi, meydana çıkarılabilir bir anlama sahip olacaksa. Zira nihayetinde, aşağıdaki analizde "temporalite" başlığı altında ortaya konulan fenomenler "alelade aklın" en *mahrem* yargılarıdır – ki zaten Kant bunların analitiğini "filozofların işi" olarak belirlemiştir.

Temporalite sorunsalı kılavuzluğunda yürütülecek destrüksiyon görevi kapsamında aşağıdaki denemede şematizm bölümü ve buradan hareketle de Kant'ın zaman
24 öğretisi yorumlanmaya çalışılacaktır. Bununla birlikte, Kant'ın temporalite problemini idrak edebilmesinin neden mümkün olamayacağı da gösterilecektir. İki nedenden dolayı Kant'ın bunu idrak etmesi mümkün olamamıştır: bir taraftan esasen varlık sorusu ihmal edilirken bununla bağlantılı olarak öte yandan da Dasein'ın tematik bir ontolojisinin yapılmamış olması (Kantçı bir ifadeyle: öznenin öznelliğinin ontolojik öncel analitiğinin yapılmamış olması). Bunun yerine Kant, tüm özsel ilerleyişlerinde Descartes'ın pozisyonunu dogmatik biçimde devralmıştır. Dolayısıyla Kant'ın zaman analizi, zaman fenomenini özneye geri taşıdığı halde geleneksel alelade zaman anlayışını cihet almayı sürdürmektedir. Sonuç olarak bu, Kant'ın "transendental zaman belirlenimi" fenomenini kendi zati yapı ve işlevi bakımından çalışabil-

[1] *Saf Aklın Eleştirisi*, B 180 vd.

me olanağından yoksun bırakmıştır. Geleneğin bu ikili etkisi yüzünden *zaman* ile "*ben düşünüyorum*" arasındaki kritik *ilişki* tamamıyla karanlıkta kalmakta ve bir mesele haline bile getirilememektedir.

Descartes'ın ontolojik pozisyonunu devralan Kant da şu özsel ihmale teslim olmuştur: Dasein'ın ontolojisini sunamamak. Bu ihmal, Descartes düşüncesinin özünde bulunan eğilim bakımından kritiktir. Zira Descartes "*cogito sum*" diyerek felsefeye yeni ve sağlam bir zemin sağladığını savunmaktadır. Fakat onun bu "radikal" yeniden başlangıç esnasında belirlenmeksizin bıraktığı şey, *res cogitans*'ın varlık minvalidir, daha doğrusu *"sum"un varlık anlamıdır*. O halde, ontoloji tarihine destrüktif bir geriye gitme yolu üzerindeki ikinci uğrak, "*cogito sum*"un açıkça dile gelmeyen ontolojik temellerinin çalışılması olacaktır. Yapacağımız yorum sonucunda şunlar kanıtlanmış olacaktır: Descartes varlık sorusunu ister istemez ihmal etmek zorundaydı. Nitekim Descartes *cogito*'nun mutlak "kesinliğini" savunarak bu varolanın varlık anlamına ilişkin soruyu sormaktan neden muaf olacağını sandığı da anlaşılacaktır.

Descartes yalnızca böyle bir ihmalle ve dolayısıyla *res cogitans sive mens sive animus*'un ontolojik açıdan tamamıyla belirlenimsiz olmasıyla da sınırlı kalmamıştır. Descartes "*Meditationes*"teki temel mülahazalarını, *fundamentum inconcussum* olarak tayin ettiği bir varolanın üzerine ortaçağ ontolojisini aktararak yürütmüştür. Burada *res cogitans*'ı ontolojik bakımdan *ens* diye belirlemiştir. Ortaçağ ontolojisi *ens*'in varlık anlamını *ens creatum* olarak tespit etmişti. *Ens infinitum* olarak Tanrı *ens increatum*'dur. En geniş anlamda bir şeylerin vücuda getirilmişliği demek olan yaratılmışlık ise antik çağın varlık kavramının özsel bir yapı momentidir zaten. Dolayısıyla burada, felsefe yapmanın sözüm ona yepyeni başlangıcının uğursuz bir önyargının serpilmesinden

başka bir şey olmadığı ortaya çıkmaktadır. Daha sonraki dönemlerde varlık sorusunun kılavuzluğunda bu önyargı üzerine "zihnin" tematik ontolojik analitiğini bina etme ve buna koşut olarak devralınmış antik çağ ontolojisiyle eleştirel bir hesaplaşmaya girişme işi de ihmal edilmiştir.

Ortaçağı bilen herkes Descartes'ın ortaçağ Skolastik düşüncesine "bağımlı" kaldığını ve onun terminolojisini kullandığını zaten görür. Oysa bu "keşif" felsefi açıdan bize hiçbir şey katmaz, eğer *res cogitans*'ın ontolojik belirlenimi ya da belirlenimsizliğine ortaçağ ontolojisinin etki edişinin daha sonraki dönemler için ilkesel düzeydeki etkisinin ne olduğu karanlıkta kalacak olursa. Söz konusu etkinin ne olduğunu değerlendirebilmek içinse, antik çağ ontolojisinin anlam ve sınırını varlığa ilişkin soruyu cihet alarak göstermemiz gerekir. Başka bir deyişle, destrüksiyon işi, temporalite sorunsalı ışığında antik çağ ontolojisinin zemininin ne olduğunun yorumlanması ödeviyle karşı karşıya kalacaktır. Destrüksiyon sırasında, varolanın varlığına ilişkin antik çağdaki yorumun, en geniş anlamıyla "dünya" ya da "doğayı" cihet aldığı ve varlık anlayışını sahiden de "zamandan" hareketle elde ettiği görülecektir. Bunun böyle olduğunun harici kanıtı (ki o yalnızca bundan *ibarettir*), varlığın anlamının *parousia* ya da *ousia* olarak belirlenmiş olmasıdır. Ontolojik-temporal bakımdan bu ifade "mevcut bulunmak" demektir. Buna göre varolanlar varlıkları bakımından "mevcut bulunma" olarak ele alınmaktadır. Belirli bir zaman modusunu dikkate alırsak bu "*şimdileştirme*" demektir.

Her ontoloji gibi Yunan ontolojisi sorunsalı da kılavuzunu Dasein'ın kendisinden almak durumundadır. Dasein yani insanın varlığı hem alelade hem de felsefi "tanımı" bakımından *zoon logon ekhon* olarak yani özsel olarak varlığı konuşabiliyor olmakla belirlenmiş canlı diye sınırlandırılmıştır. Söz yönelterek ya da üzerinde konuşarak karşılaştığımız varolanların varlık yapıları-

nın kazanılmasının kılavuzu *legein*'dir (bkz. § 7 B). Bu yüzden Platon tarafından geliştirilen antik çağ ontolojisi "diyalektik" haline dönüşecektir. Bu ontolojik kılavuz giderek geliştirilmiş (*logos*'un "hermeneutiği" yoluyla) ve bu sayede varlık meselesinin daha radikal formülasyonuna olanak tanınabilmiştir. Tam bir felsefi utanç demek olan "diyalektik" de bu gelişmelerle gereksiz hale gelmiştir. *Bu yüzden* Aristoteles diyalektik konusuna "anlayış göstermemiştir," çünkü onu daha radikal bir zemin üzerine oturtarak ortadan kaldırmıştır. Bizatihi *legein* ya da *noein* (yani "mevcut olan bir şeyin onun kendi pür mevcut-oluşu içinde yalın olarak duyumsanması" ki bunu Parmenides bile varlık yorumunun ana kılavuzu olarak almıştı), bir şeyin saf biçimde "şimdileştirilmesi" temporal yapısına sahiptir. Buna göre, onun içinde kendini gösteren ve asıl varolan olarak anlaşılan varolan, kendi yorumunu karşımda- bulunma bakımından kazanmaktadır yani varolan, mevcut bulunma (*ousia*) olarak kavranmaktadır. 26

Yunanların bu varlık yorumu burada işlev gören kılavuza dair herhangi bir belirtik bilgiye, zamanın fundamental ontolojik işlevine ilişkin biliş ve hatta anlayışa veya söz konusu işlevin olanak temelinin içyüzünü kavrayışa dayanmaksızın icra edilmiştir. Bilakis bizatihi zaman, diğer varolanlar gibi bir varolan olarak ele alınmış ve zamanın varlık yapısı yine zamanı cihet alan söz konusu belirtik olmayan naif varlık anlayışının ufku içinden hareketle kavranmaya çalışılmıştır.

Varlık sorusunu ilkesel düzeyde çalışacak olan bu denemede, antik çağ (özellikle de bilimsel bakımdan en yüksek ve saf aşaması olan Aristoteles'in) ontolojisinin temellerinin temporal yorumunu ayrıntılı biçimde bildirmek mümkün olmayacaktır. Bunun yerine, Aristoteles'in zaman hakkındaki denemesi[1] yorumlanacaktır ki bu ça-

[1] *Fizik*, Kitap IV, 10: 217 b 29 – 14, 224 a 17.

lışma, varlığa ilişkin antik çağ biliminin zemin ve sınırlarının *alameti farikası* sayılabilir.

Aristoteles'in zaman hakkındaki denemesi, bu fenomen üzerine bize aktarılmış ilk ayrıntılı yorum olup kendisinden sonraki (Bergson'unki dahil) zaman anlayışının hepsini özsel olarak belirlemiştir. Aristoteles'in zaman kavramı analiz edilince geriye bakılarak şu görülecektir ki Kant'ın zaman anlayışı da Aristoteles'in açığa çıkarttığı yapılar içinde hareket etmektedir. Bu da şu anlama gelmektedir: Yeni sorular sormasının bütün farklılıklarına rağmen Kant'ın ontolojik temel yönelimi Yunanlarınkiyle aynı kalmıştır.

Ontolojik geleneğin destrüksiyonu icra edilirse ancak, varlık sorusu hakiki somutluğunu kazanabilecektir. Böylece varlığın anlamına ilişkin sorunun neden kaçınılmaz olduğunun eksiksiz kanıtı sağlanacak ve böylelikle o soruyu "yineleme" sözünün anlamı tanıtlanmış olacaktır.

"Şeyin kendisinin derinlere gömülü"[1] olduğu bu alandaki hiçbir incelemenin, elde ettiği sonuçlar gereğinden fazla büyütmemelidir. Çünkü bu alana ilişkin soruşturmalar, hep bir öncekinden daha asli ve daha evrensel bir ufku açma ve oradan "varlık" nedir sorusunun yanıtını
27 çekip çıkarma olanağıyla karşı karşıya bırakacaktır kendini. Bu tür olanaklar hakkında ciddi biçimde ve pozitif kazanımla müzakere edebilmek için, her şeyden önce varlığa ilişkin soru yeniden canlandırılmalı ve kontrol edilebilir bir hesaplaşma alanı elde edilmelidir.

§ 7. İncelemenin Fenomenolojik Yöntemi

İncelemenin tematik nesnesinin (yani varolanın varlığı ya da esasen varlığın anlamının) şimdilik kaydıyla karakterize edilmesiyle onun yöntemi de peşinen çizilmiş

[1] Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, B 121.

olur. Ontolojinin görevi varlığın varolanlardan ayırt edilmesi ve varlığın kendisinin serimlenmesidir. Tarihsel aktarımlara dayalı ontoloji ve benzer girişimlerden medet uman ontoloji yöntemleri daima sorgulanmaya muhtaç kalacaktır. Buradaki incelemede ontoloji terimi formel olarak geniş bir anlamda kullanıldığından, onun tarihinden hareket ederek yöntemini açıklığa kavuşturma yolu zaten kendiliğinden kapanmış olacaktır.

Ontoloji teriminin kullanılmış olması, ötekilerle ilişki içindeki belirli bir disiplinin tercih edildiği anlamına da gelmez. Verili bir disiplinin görevlerine bağlı kalmak da zaten söz konusu olmayacaktır. Bilakis belirli soruların konusal zorunluluklarından ve "şeylerin kendisinden" talep edilen ele alma minvallerinden hareketle belki de yeni bir disiplin meydana gelebilecektir.

Varlığın anlamına ilişkin kılavuz soruyla birlikte bu inceleme, esasen felsefenin fundamental sorusuna gelip çatmaktadır. Bu soruyu ele alma minvali *fenomenolojiktir*. Ancak bu, denememizin şu ya da bu "bakış açısına" veya belirli bir "akıma" tabi olduğu anlamına gelmez. Çünkü fenomenoloji bunların ikisi de değildir, olamaz da zaten – eğer kendini doğru anlamışsa. "Fenomenoloji" ifadesi, öncelikli olarak bir *yöntem kavramıdır*. O, felsefi araştırmaya konu olan nesnelerin içeriksel neliklerini değil, araştırmanın *nasıllığını* nitelendirmektedir. Bir yöntem, kavrama ne kadar sahici nüfuz edebiliyorsa ve bir bilimin ilkece icra edilme tarzını ne kadar kapsayıcı biçimde belirleyebiliyorsa, şeylerin kendisiyle olan hesaplaşmasının kökleri de o kadar asli olacak ve teorik disiplinlerde bile bolca bulunan teknik işlem diye adlandırdığımız şeylerden bir o kadar uzak duracaktır.

"Fenomenoloji" başlığı o halde şu şekilde formüle edilebilecek bir düstura sahiptir: "Şeylerin kendisine!"– her türlü mesnetsiz kurgulamaların, tesadüfi bulguların, sözüm ona tanıtlanmış kavramların devralınmasının, ne- 28

siller boyunca birer "sorunsal" sanılarak yayılan sözde soruların karşısında olarak. Ama bu düstur, diye itiraz edilebilecektir, zaten kendiliğinden anlaşılır değil midir ve hatta her türlü bilimsel bilgi ilkesinin ifadesi değil midir? Bir araştırmanın başlığına böylesi bir kendinden anlaşılırlığı açıkça dahil etmenin sebebi anlaşılamamaktadır. Sahiden de bir "kendiliğinden anlaşılırlık" söz konusudur. Onu kendimize yakınlaştırmak istiyoruz – bu denemede izlenen yolun aydınlatılması için ne kadarı gerekiyorsa o kadarını. Burada fenomenolojinin yalnızca önkavramı serimlenecektir.

Bu ifade iki bileşenden oluşmaktadır: fenomen ve logos. İkisi de Yunanca terimlere dayanır: *phainomenon* ve *logos*. Dışarıdan bakıldığında fenomenoloji başlığı teoloji, biyoloji ya da sosyoloji başlıklarındaki gibi oluşturulmuştur. Bunlar şöyle çevrilmektedir: Tanrı'nın bilimi, canlının bilimi, toplumun bilimi. Bu bağlamda fenomenoloji de *fenomenlerin bilimi* olacaktır. Fenomenolojinin önkavramını açığa çıkartırken yapacağımız şey, bu başlığın iki bileşeni olan "fenomen" ile "logos"tan ve bu iki tabirin *birleştirilmesiyle* oluşan ismin anlamının sabitlenmesiyle neyin kastedildiğini nitelendirmektir. Muhtemelen Wolffçu ekolün geliştirdiği bu sözcüğün tarihiyse burada bizim için önem arz etmeyecektir.

A. Fenomen Kavramı

"Fenomen" teriminin dayandığı Yunancadaki *phainomenon* ifadesi "kendini gösterme" anlamına gelen *phainesthai* fiilinden türemiştir. Dolayısıyla *phainomenon* şu demektir: kendini gösteren, görünür olan, apaçık olan. Öte yandan *phainesthai* sözcüğü *phaino*'nun (gün yüzüne çıkarma, aydınlığa taşıma) *mediyal* hali olup *pha-* köküne aittir (*phos* sözcüğündeki gibi: ışık, aydınlık yani içinde bir şeyin apaçık olabileceği, kendinde görünür olabilece-

ği şey). O halde "*fenomen*" ifadesinin anlamı bakımından şunu *tespit edebiliriz*: *kendini-kendinde-gösteren*, apaçık olan. Dolayısıyla *phainomena* ("fenomenler"), gün ışığında bulunanların ya da aydınlığa taşınabilenlerin tümlüğüdür ki Yunanlar bunu bazen basitçe *ta onta* (varolan) ile özdeşleştirmişlerdir. Varolanlar erişim minvallerine bağlı olarak kendilerini kendinde çeşitli tarzlarda gösterebilirler. Hatta varolanların kendilerini kendinde *olmadıkları* gibi gösterme olanağı bile bulunmaktadır. Bu gibi durumlarda varolanlar kendilerini "başka bir şey gibi" gösterirler ki bu tür kendini göstermelere *görünüş* 29
denir. Ve dolayısıyla Yunancada bile *phainomenon* (fenomen) tabiri başka bir şey gibi görünme, "yanılsama," "görünüş" gibi anlamlara sahiptir. Örneğin *phainomenon agathon* sözü, iyi gibi gözüküp de "gerçekte" kendini gösterdiği kadar iyi olmayan anlamına gelir. Fenomen kavramını daha iyi anlayabilmek için *phainomenon* sözcüğünün iki anlamının (yani kendini gösteren olarak "fenomen" ile görünüş olarak "fenomen"in) yapısal olarak nasıl ilişki içinde bulunduklarını görmek gerekir. Bir şey sahip olduğu anlamı dolayısıyla kendini gösterme (yani fenomen olma) eğilimine sahipse kendini *olmadığı* gibi gösterebilme, "başka bir şey olarak görünme" *olanağına* da sahip olabilmektedir. *Phainomenon* sözcüğü "görünüş" anlamında kullanıldığında bile sözcüğün asli anlamı (yani "apaçık olan" anlamındaki fenomen) baştan itibaren onda bulunmakta ve ikinci anlamı bunun üzerine temellenmektedir. Biz "fenomen" başlığını terminolojik bakımdan *phainomenon*'un pozitif ve asli anlamında kullanıyor ve görünüş anlamından ayırarak onu fenomenin olumsuzlayan modifikasyonu olarak ele alıyoruz. Her *iki* terimin ifade ettiklerinin "tezahür" veya "salt tezahür" denilenlerle öncelikle hiçbir ilgisi yoktur.

Örneğin "hastalıkların tezahürlerinden" söz edilebilmektedir. Bununla denmek istenen şey bedenimizde ken-

dini gösteren hadiselerdir. Bunlar, kendilerini bu veya şu şekilde göstererek, kendini kendisi olarak *göstermeyene* "delalet" ederler. Bu tür hadiselerin ortaya çıkışı yani kendilerini göstermeleri, kendilerini kendileri olarak göstermeyen bazı arazların mevcut-oluşuyla el ele gitmektedir. Dolayısıyla "bir şeylerin" tezahürü anlamındaki tezahür, tam da şu anlama *gelmemektedir*:[a] kendini göstermek. Aksine burada kendini göstermeyen bir şey, kendini gösteren bir şeyle kendini beyan etmektedir. O halde tezahür *kendini-göstermemek*'tir. Ancak buradaki "olumsuzluk" ifadesi, görünüşün yapısını belirleyen olumsuzlayıcı "değil" ile asla karıştırılmamalıdır. Tezahürdeki kendini-*göstermeme* mânâsından yoksun olan bir şey zaten herhangi bir görünüşe bürünemez. Her türlü bildirim, temsil, semptom ve semboller tezahürün yukarıda sunulan formel temel-yapısına sahiptir ama yine de kendi aralarında farklılık gösterir.

Her ne kadar "tezahür etme" bir fenomen anlamında kendini gösterme demek değilse ve öyle olamasa da, tezahür, bir şeyin *kendini gösterebilme zemini üzerinde* olanaklıdır. Fakat tezahür etmeyi olanaklı kılan söz konusu kendini gösterme, tezahür etmenin bizatihi kendisi değildir. Zira tezahür etme, bir şeyin kendini gösteren aracılığıyla kendini *bildirmesidir*. O halde "tezahür" sözcüğüyle, kendisi tezahür etmediği halde başka bir şeyin tezahür etmesini sağlayana işaret ettiğimizi söylediğimizde fenomen kavramını sınırlandırmış değil, *varsaymış* oluruz. Fakat burada varsayılan şey örtük kalmaktadır çünkü "tezahürün" bu belirlemesinde "tezahür etmek" ikili anlamda kullanılmaktadır. İçinde bir şeyin "tezahür ettiğini" söylemek, içinde bir şeyin kendini bildirmesi demektir, göstermesi değil. Diğer taraftan, "kendisi bir 'tezahür' değildir" dendiğindeyse tezahür *kendini*

[a] Buradaki durumda.

gösterme demektir. Bu kendini gösterme, içinde bir şeyin kendini bildirdiği "içindeliğe" özsel olarak aittir. Buna göre, fenomenler *asla* birer tezahür değildir. Oysa her tezahür fenomenlere muhtaçtır. Üstelik fenomen, henüz net olmayan bir "tezahür" kavramına başvurularak tanımlandığında her şey baş aşağı edilmiş olur. Böylesi bir zemin üzerinden giderek fenomenolojiyi "eleştirmek" ise oldukça tuhaf bir girişim olacaktır.

"Tezahür" ifadesinin kendisi de ikili anlama sahiptir: Bir yandan kendini göstermeme olarak kendini bildirme anlamındaki *tezahür etme*, diğer yandan ise bildirenin kendisi yani kendini gösterdiği halde kendini göstermeyen bir şeye delalet etme. Ve son olarak tezahür etme ifadesi, kendini gösterme demek olan sahici anlamdaki fenomenlere ilişkin başlık olarak da kullanılabilir. Bu üç duruma da "tezahür" dendiğindeyse büyük bir karışıklığın ortaya çıkması kaçınılmazdır.

"Tezahür" ifadesinin bir başka anlama daha sahip olabilmesi bu karışıklığı daha da artırmaktadır. Çünkü eğer bildireni, kendini gösterirken apaçık olmayana delalet eden anlamında ele alırsak (ki o, kendisi apaçık olmayanda meydana çıkan, ondan yayılan ve kendisi apaçık olmayan, özü itibariyle *asla* apaçık olmayan olarak düşünülür), o zaman tezahür ortaya çıkarma veya ortaya çıkarılmış olan gibisinden bir şey demek olur ki bu da ortaya çıkaranın sahih varlığını, "salt tezahür" anlamındaki tezahürü ortaya çıkarmaz. Kendini bildiren, ortaya çıkarılmış olmaklığı sayesinde kendini gösteriyorsa da bunu, bildirdiği şeyi yayarak gerçekleştirdiğinden, o şeyi hep örtük bırakır. Öte yandan söz konusu üzerini örtücü kendini göstermeme, görünüş demek değildir. Oysa Kant tezahür terimini bu bağlantı içinde kullanmaktadır. Kant'a göre tezahürler "empirik görünün nesneleridir," yani kendini onda gösterenlerdir. Bu kendini gösterenler (yani sahici asli anlamda fenomenler), kendini tezahürde

saklayan şeylerin bildirerek yayılması anlamındaki "tezahürlerdir" aynı zamanda.

Eğer kendini gösteren aracılığıyla kendini bildirme anlamındaki "tezahür" için bir fenomen tesis edici nitelikteyse ama bu fenomen yoksunluk halinde olunca bir görünüşe dönüşüyorsa, o zaman tezahür de salt görünüşe dönüşebilir. Örneğin belirli aydınlatma koşulları altında birisinin yüzü kızarık görünebilir ve kendini gösteren bu
31 kızarıklık ateşin mevcut olduğunu bildiriyor diye kabul edilebilir ve bu da organizmada bir arazın bulunduğuna delalet edebilir.

Fenomen yani kendini-kendinde-gösteren, bir şeyin müstesna bir karşılaşma minvalidir. Öte yandan *tezahür* ise varolanın kendisinde var olan bir atıf ilişkisidir. Burada *imleyen* (bildiren), kendi işlev olanağını kendinde gösterdiği takdirde (yani "fenomen" olduğunda) kendini gerçekleştirebilir ancak. Dolayısıyla tezahür ile görünüş çeşitli tarzlarda bizzat fenomen üzerine temellenmektedir. Fenomen, görünüş, tezahür ve salt tezahür gibi başlıklarla ifade edilen "fenomenlerin" kafa karıştırıcı çokluğunu düzene sokabilmek için daha ilk baştan itibaren fenomen kavramını şöyle anlamak gerekecektir: kendini-kendinde-gösteren.

Fenomen kavramının bu versiyonunda hangi varolana fenomen dendiği ortaya konulmamışsa, ayrıca bizatihi kendini gösterenin bir varolan mı yoksa varolanın varlık karakteri mi olduğu açıklığa kavuşturulmamışsa, o zaman burada yalnızca *formel* bir fenomen kavramı elde edilmiş olur. Ancak kendini göstereni, Kant'ın ele aldığı anlamda empirik görü yoluyla erişilebilir bir varolan olarak anlarsak, o zaman formel fenomen kavramını haklı bir kullanıma kavuşturmuş oluruz. Fenomen kavramını bu şekilde kullanmak, *alelade* fenomen kavramını uygulamak demektir. Oysa bu alelade fenomen kavramı fenomenolojik anlamdaki fenomen kavramı değildir.

Fenomenolojik anlamda fenomen olarak kavranılanı, Kant'ın çizdiği problem ufku içinde (başka farkları göz ardı ederek) şu şekilde göstermek mümkündür: Alelade anlamıyla fenomen demek olan tezahürlerde hep öncel ve refakat edici olarak (fakat tematik olmaksızın) kendini zaten gösterenler, kendini tematik olarak gösterme haline dönüştürülebilir. İşte bu kendini-böylece-kendinde-gösterenler ("görü formları") fenomenolojinin fenomenleridir. Çünkü açıkçası uzay ve zaman kendini böyle gösterebilmelidir. Yani onlar birer fenomen olabilmelidir. Zira Kant, konusal temele dayalı transendental bir ifade ortaya koyarken bunu, uzay için belirli bir düzenin *a priori* içinde olmaklığı diyerek savunmaktadır.

Şimdi, eğer fenomenolojik fenomenoloji kavramı genel olarak anlaşılacaksa (ve kendini gösterenin ayrıntılı belirleniminin ne olduğu göz ardı edilecek olursa), formel fenomen kavramının anlamını idrak etmek ve alelade anlamıyla onu haklı biçimde uygulamak kaçınılmaz önkoşul olacaktır. – Fenomenolojinin önkavramını sabitlemeden önce, esasen fenomenolojinin nasıl fenomenlerin "bilimi" olabildiğinin açık hale gelebilmesi için *logos*'un anlam sınırlarını belirlemek gerekecektir.

B. Logos Kavramı 32

Platon ve Aristoteles'te *logos* kavramı pek çok anlamda kullanılmaktadır. Öyle bir minvalde ki anlamlar birbirinden uzaklaşıp ayrılmış ve bir temel anlamın pozitif kılavuzluğuna sahip olamamışlardır. Aslında bu yalnızca görünüşte böyledir. Çünkü böyle bir yorum, temel anlamı birincil içeriğine uygun olarak kavrayamadığı müddetçe var olacaktır. *Logos*'un temel anlamının *söz* olduğunu söylediğimizde onun bu birebir çevirisini tam olarak geçerli kılabilmek için bizatihi sözün ne demek olduğunu belirlememiz gerekir. *Logos* sözcüğünün daha sonraki

anlam tarihi ve özellikle de felsefe tarihindeki çok çeşitli ve keyfi yorumları, sözün sahih anlamını mütemadiyen örtmektedir. Oysa onun anlamı pek aşikârdır. *Logos* hep akıl, yargı, kavram, tanım, neden ve ilinti olarak "çevrilmekte" yani hep yorumlanmaktadır. Peki ama nasıl oluyor da "söz" değişim geçirerek bilimsel dil olarak kullanılan *logos*, yukarıdaki bütün bu anlamlara gelebiliyor? *Logos*'u ifade, ifadeyi de "yargı" olarak anlasak da görünürde haklı olan bu çeviriyle onun temel anlamını yine de ıskalamış olabiliriz (özellikle de yargıyı günümüzün herhangi bir "yargı teorisi" bağlamında ele alacak olursak). Eğer yargı dediğimizde "birleştirmeyi" veya "görüş bildirmeyi" (kabul – ret) anlarsak *logos*, en azından birincil olarak, yargı demek olmayacaktır.

Söz olarak *logos* daha ziyade *deloun* gibi bir şey demektir yani "sözü edilenin" söz etme sırasında apaçık hale getirilmesi. Aristoteles sözün bu işlevine *apophainesthai* diyerek onu daha da keskin biçimde serimlemiştir.[1] Buna göre, *logos* bir şeyi (sözün ne hakkında olduğunu) görünür kılar (*phainesthai*). Bu, söz edenler ya da birbiriyle konuşanlar *içindir* (*medium*). Söz, sözü edilenden hareketle "görünür kılar" (*apo...*). Eğer söz (*apophansis*) sahiciyse, sözün *konusu*, hakkında konuşulan şeyin *içinden* elde edilir. Böylece söze dayalı bildirimde dile getirilen, dile getirilişi içinde açığa çıkarılmakta ve başkasının erişimine açılmaktadır. *Logos*'un *apophansis* olarak yapısı budur. Ama her "söz" *bu* açığa çıkarma modusuna (yani ortaya serici görünür kılışa) sahip değildir. Örneğin dileme (*eukhe*) de bir şeyi açığa çıkarır ama başka bir minvalde.

Somut icrası sırasında söz (görünür kılma), sözcüklerin seslendirilmesi demek olan konuşma karakterine

---

[1] Bkz. *De interpretatione*, Bölüm 1-6. Ayrıca bkz. *Metafizik* Z 4 ile *Nikomakhos'a Etik* Z.

sahiptir. *Logos phone*'dir, özellikle de *phone meta phan-* 33
tasias'tır yani içinde bir şeylerin görünür hale geldiği seslendiriliş.

Logos'un *apophansis* olarak işlevi, bir şeyleri ortaya çıkarıp görünür kılma olduğu içindir ki *logos*'un *sunthesis* diye bir yapı biçimi olabilmektedir. Burada sentez, temsillerin birbirine bağlanması ve birleştirilmesi demek olmadığı gibi ruhsal olaylarla uğraşmak da demek değildir (ki böylece içte olan ruhun dıştaki fiziksel şeylerle nasıl mutabakat içinde olduğu "sorunsalı" kendini gösterir güya). Buradaki *sun*, salt apofantik atfa sahip olup şu demektir: bir şeyi başka bir şeyle *birlikteliği* içinde, bir şeyi bir şey *olarak* görünür kılma.

Ve ayrıca *logos* görünür kılma demek *olduğundan* doğru veya yanlış olabilmektedir. Burada her şey, "mutabakat" çevresinde kurgulanmış bir hakikat kavramından uzak durmamıza bağlıdır. Çünkü o, asla *aletheia* kavramındaki birincil fikir değildir. *Logos*'un *aletheuein* olarak "hakiki olması" şu demektir: *hakkında* söz edilen varolanı *legein* sırasında *apophainesthai* olarak örtük oluşundan çıkarma ve örtük olmayan (*alethes*) olarak görünür kılma yani *keşfetme [üzerini açma]*. Keza "yanlış olma" (*pseudesthai*) da *üzerini örtme* anlamında yanılma demektir: bir şeyi başka bir şeyin önüne koyma (görünür kılma minvali içinde) ve böylece onu *olmadığı* bir şey *olarak* gösterme.

Fakat "hakikat" tam da böyle bir anlama sahip olduğu ve *logos* da görünür kılmanın belirli bir modusu olduğu içindir ki *logos* hakikatin birincil "yeri" olarak ifade *edilmemelidir*. Eğer günümüzde yaygın hale geldiği üzere, hakikati yargıya "esasen" ait olan diye belirlersek (ve böyle bir tezi iddia ederken de Aristoteles'e atıfta bulunursak), hem burada bir haksızlık yapmış ve hem de Yunanların hakikat kavramını yanlış anlamış oluruz. Zira Yunanlardaki anlamıyla "hakiki" olan, söz konusu

logos'tan daha asli olarak *aisthesis*'tir yani bir şeyin yalın duyusal algıdır. Buna göre bir *aisthesis* ona ait *idia*'ya (daima *onunla* ve *onun için* erişilebilir olan varolana, örneğin renkleri görmeye) yöneldiği müddetçe söz konusu duyum hep hakiki olacaktır. Bu şu demektir: Görme hep renkleri; işitme hep sesleri keşfeder. En saf ve asli anlamda "hakiki" olan (yani sadece keşfedici olan ve bu yüzden asla örtücü olamayan) ise saf *noein*'dir: varolanın kendi en basit varlık belirlenimlerinin yalın bakışla algılanışıdır. Söz konusu *noein* asla örtülü kalamaz, asla yanlış olamaz, olsa olsa bir *algılamama* (*agnoein*) kalabilir yani yalın ve uygun erişim için yeterli olmayabilir.

34 İcra şekli saf görünür kılma olmayan ve ortaya konuluşu sırasında hep başka bir şeye dayanan, bu nedenle de bir şeyi başka bir şey *olarak* gösterenler, bu sentez yapısı yüzünden bir şeyin üzerini örtme olanağını üstlenmiş olurlar. "Yargıya dayalı hakikat" ise bu üzerini örtmenin yalnızca karşı durumudur yani hakikatin *çoklu olarak temellendirilmiş* ikincil bir fenomenidir. Dolayısıyla realizm ve idealizm, Yunanların hakikat kavramına aynı katiyetle isabet edememektedir. Oysa yalnızca Yunanların hakikat kavramından hareketle felsefi *bilgi* olarak "idealar öğretisi" gibisinden bir şeyin olanağını anlamak mümkün olabilir.

Ve *logos*'un işlevi bir şeyi yalın olarak görünür kılma (yani varolanın *duyumsatılması*) olduğu içindir ki *logos akıl* anlamına gelebilmektedir. Ve yine *logos* yalnızca *legein* anlamında değil, aynı zamanda *legomenon* (yani görünür kılınanın bizatihi kendisi) anlamında da kullanıldığından ve bu *hupokeimenon*'dan başka bir şey olmadığından, bu da her türlü söz yöneltme ve üzerinde konuşmanın zaten hep mevcut olanın *nedeni* demek olduğundan, *legomenon* olarak *logos* neden yani *ratio* anlamına gelebilmektedir. Ve nihayet *legomenon* olarak *logos* söz yöneltileni bir şeyle olan ilişkisi (yani "ilişkilenmişli-

ği") içinde bir şey olarak görünür kılma anlamına geldiğinden *logos ilişki* ve *bağıntı* anlamına da sahiptir.

"Apofantik sözün" bu yorumu *logos*'un birincil işlevini açığa kavuşturma bakımından yeterlidir.

C. Fenomenolojinin Önkavramı

"Fenomen" ile "*logos*"un yorumlanışı sırasında ortaya konulanları somut olarak gözümüzde canlandırdığımızda bu başlıklarla ifade edilmeye çalışılanlar arasında içsel bir bağın bulunduğu dikkat çekecektir. Fenomenoloji ifadesini Yunanca şöyle dile getirebiliriz: *legein ta phainomena.* Fakat *legein*, *apophainesthai* demektir. Dolayısıyla fenomenoloji şu demektir: *apophainesthai ta phainomena*: kendini gösterenin (kendini kendisi gibi gösterenin) bizatihi kendinden hareketle görünür kılınması. İşte bu, adına fenomenoloji denilen araştırmanın formel anlamıdır. Bu da aslında daha yukarıda ifade edilen "şeylerin kendisine!" düsturundan başka bir şey değildir.

O halde, fenomenoloji terimi, taşıdığı anlam bakımından teoloji ve benzeri ifadelerden farklıdır. Zira onlar ilgili bilim dalının nesnelerini kendi konusal içeriklerine göre adlandırır. Oysa "fenomenoloji" ne kendi araştırmalarının nesnelerini adlandırmakta, ne de bu başlık onların konusal içeriklerini nitelendirmektedir. Bu sözcük söz konusu bilimde *nelerin* ele alınacağı ve bunların *nasıl* 35
ortaya konulup işleneceği hakkında malumat vermektedir yalnızca. Fenomenlere "ilişkin" bilim şu demektir: Kendi nesnelerini *öyle* bir tarzda kavramak ki irdelenecek olan her şey doğrudan gösterim ve doğrudan ortaya koyma yoluyla ele alınabilsin. Esasen totolojik bir ifade olan "betimleyici fenomenoloji" de aynı anlama sahiptir. Burada betimleme, söz gelimi botanik morfolojideki gibi bir yöntemi ifade etmemektedir – bu başlık yine yasakla-

yıcı bir anlama sahiptir: ortaya koymayan her türlü belirlemeden uzak durmak. Öncelikle betimlemenin kendi karakteri (yani *logos*'un özgül anlamı), "betimlenenin" yani fenomenlerin karşılaşma minvali içinde bilimsel belirlenime kavuşacak olanın "şeylik"inden hareketle sabitlenebilmektedir. Formel ve alelade fenomen kavramının anlamı, bir varolanın kendini kendinde gösteren her türlü ortaya konuluşuna fenomen diyebilmemizi formel açıdan haklı kılmaktadır.

Formel fenomen kavramını formalizasyondan kurtarıp fenomenolojikleştirebilmek için neyi dikkate almamız gerekir? Onun alelade fenomen kavramından farkı nedir? Fenomenolojinin "görünür kılacağı" şey nedir? Müstesna anlamda "fenomen" olarak isimlendirilmesi gereken şey nedir? Özü gereği *apaçık* ortaya koymanın *zorunlu* tema'sı olan nedir? Barizdir ki bu, öncelikle ve çoğunlukla kendini *göstermeyendir*; öncelikle ve çoğunlukla kendini gösterene kıyasla kendini *saklayandır*; ama aynı zamanda öncelikle ve çoğunlukla kendini gösterene özsel olarak ait olan bir şeydir, öyle ki o bunun anlam ve zeminini oluşturur.[a]

Fakat istisnai anlamda *saklı* kalan veya yeniden üzeri *örtülen* ya da kendini "*tebdil*" ederek gösteren şu veya bu varolan değil, yukarıdaki incelemelerin de gösterdiği gibi varolanın *varlığıdır*. Onun üzeri öyle örtülmüştür ki bu noktada o, unutulmuşluğa terk edilmiş, kendisine ve anlamına ilişkin soruysa ihmal edilmiştir. Dolayısıyla fenomenoloji, en zati konusal içeriğinden hareketle müstesna anlamda fenomen olmayı talep eden şeyi bir nesne olarak tematik "kavranışa" almış bulunur.

Fenomenoloji, ontolojinin tema'sı olacak olanın hem erişim minvali, hem de onu ortaya koyan belirlenim minvalidir. *Ontoloji yalnızca fenomenoloji olarak olanaklı-*

[a] Varlığın hakikati.

dır. Fenomenin fenomenolojik kavramı, kendini gösteren olarak varolanın varlığı, onun anlamı, modifikasyonları ve türetimleri demektir. Ve bu "kendini gösterme" öyle herhangi bir kendini gösterme değildir, "tezahür etme" ise hiç değildir. Varolanın varlığı "tezahür etmeyenin" 36
"ardında" duran bir şey ise hiç olamaz.

Fenomenolojideki fenomenlerin "ardında" özsel olarak başka hiçbir şey durmaz. Fakat fenomen olacak olan saklı kalmış olabilir. İşte fenomenler öncelikle ve çoğunlukla verili *olmadıklarından* tam da fenomenolojiye gerek vardır. "Fenomenin" karşıt kavramı örtüklüktür.

Fenomenlerin olası örtüklük minvalleri çeşit çeşittir. Örneğin bir fenomen henüz *keşfedilmediği* için örtük olabilir. Dolayısıyla onun mevcudiyeti hakkında ne herhangi bir bilgi vardır, ne de yoktur. Öte yandan bir fenomenin üzeri *örtülmüş* olabilir. Bu şu demektir: Bu fenomen bir zamanlar keşfedilmişti ama sonra yine örtük hale geldi. Kendisinin üzeri ya tamamıyla örtülü olabilir ya da genellikle karşılaşıldığı üzere vaktiyle keşfedilmiş olan halen gözle görülebilir ama aslında bu bir görünüşten ibarettir. Oysa ne kadar çok görünüş varsa, o kadar çok "varlık" vardır. "Tebdil" olarak bu örtüklük en yaygın ve en tehlikeli olanıdır. Çünkü buradaki yanıltma ve aldatma olanakları daha inatçıdır. Kullanıma hazır olan ama üzerinde durduğu zemin bakımından örtük olan varlık yapıları ve kavramları bir "sistem" dahilinde kendi haklılık iddiasına sahip olabilirler belki. Hatta bunlar birbirleriyle bir sistem içindeki tesis edici kenetlenişleri dolayısıyla daha fazla kanıt gösterilmesine gerek duymazlar ve kendilerini "apaçık" şeyler olarak sunarlar. Bu yüzden de adım adım ilerleyen bir çıkarımın başlangıç noktası haline gelebilirler.

İster saklılık, ister üzeri örtülme ve isterse tebdil anlamında olsun örtüklüğün kendisinin iki olanağı vardır: ya tesadüfidir ya da zorunlu (yani keşfedilenin mevcudi-

yet minvali üzerine temellenmiş olanlar). Asli olarak elde edilmiş her fenomenolojik kavram ve önerme bildirilmiş ifade olduğundan yozlaşma olasılığına sahiptir. Bu durumda boş birer anlayış olarak aktarılmakta, üzerinde durduğu zemini yitirmekte ve muallakta kalan bir tez haline gelmektedir. Zira aslen "kavranışlı" olanın katılaşıp kavranışsız hale gelme olasılığı, fenomenolojinin somut çalışmalarının kendisinde bulunmaktadır. Dolayısıyla bu araştırmaların zorluğu, fenomenolojiyi kendine karşı pozitif anlamda eleştirel kılmakta yatar.

Varlıkla ve onun yapılarıyla fenomen modusu içinde karşılaşma minvalini, öncelikle fenomenolojinin nesnelerinden *uğraş vererek elde etmek* durumundayız. Bu nedenle, analizin *başlama noktasının* yanı sıra fenomene *erişme* ve egemen olan örtüklüklerden *kurtulma* işi özgün
37 bir yöntemsel teminatı talep etmektedir. Fenomenleri "ilksel" ve "görüsel" olarak kavrama ve açıklığa kavuşturma fikri tesadüfi, "doğrudan" ve düşünümsel olmayan "temaşa" naifliğinin tam tersi anlama gelmektedir.

Fenomenolojinin sınırları çizilen önkavramının zemini üzerinde "*fenomenal*" ve "*fenomenolojik*" terimlerinin anlamlarını da sabitlemek artık mümkün olabilecektir. "Fenomenal" dendiğinde fenomenin karşılaşma minvali içinde verili olup belirtik kılınabilen şeyler anlaşılmaktadır. Bu nedenledir ki fenomenal yapılardan söz edilebilmektedir. "Fenomenolojik" dendiğinde ise ortaya çıkarma ve belirtik kılma minvaline ait olup bu araştırmanın istediği kavramları oluşturan şeyler anlaşılmaktadır.

Fenomenolojik anlayışa göre fenomen, hep varlığı var eden olduğundan, öte yandan varlık ise hep varolanların varlığı olduğundan, varlığı açığa çıkarma işi için öncelikle varolanın kendisini uygun şekilde ortaya koymak gerekecektir. Keza söz konusu varolan, kendi sahici erişim minvali üzerinden kendini göstermek durumundadır. İşte böylece alelade fenomen kavramı fenomenolojik bakım-

dan önem taşır hale gelecektir. Esas analitiğin başlangıç noktasını oluşturan emsal varolanın "fenomenolojik" bakımdan teminat altına alınışının öngörevi, onun hedefi tarafından daima önceden çizilmiş bulunmaktadır zaten.

Konu bakımından fenomenoloji, varolanın varlığının bilimidir – yani ontolojidir. Ontolojinin görevlerine ilişkin yukarıdaki açıklamalarda, bir fundamental ontoloji oluşturmanın zorunluluğu ortaya çıkmıştı. Bu fundamental ontolojinin tema'sı, ontolojik-ontik bakımdan müstesna bir emsal varolandır: yani Dasein. Ancak bu suretle kendisini asıl meseleyle (yani varlığın anlamına ilişkin esas[a] soruyla) karşı karşıya getirebilecektir. Yapılacak incelemenin sonucunda şu ortaya çıkacaktır: Fenomenolojik betimlemenin yöntemsel anlamı *tefsirdir*. Dasein fenomenolojisinin *logos*'u *hermeneuein* karakterine sahiptir. Onun sayesinde Dasein'ın kendisine ait varlık anlayışı içinde varlığın sahih anlamı ve onun kendi varlığının temel yapıları *ifşa edilir*. Dasein fenomenolojisi sözcüğün asli anlamıyla *hermeneutiktir* yani tefsir etme işini ifade etmektedir. Şimdi, eğer varlığın anlamı ve Dasein'ın temel yapıları esas itibariyle açığa çıkarıldıktan sonra Daseinsal olmayan varolanlara dair her türlü ontolojik incelemenin cereyan edeceği ufuk da ortaya konuluyorsa, buradaki hermeneutik her türlü ontolojik araştırmanın olanak koşulunun çalışılması demek olan "hermeneutiğe" dönüşecektir aynı zamanda. Ve nihayet: Eğer (varoluş olanağına sahip varolan olarak) Dasein diğer bütün varolanlara göre ontolojik önceliğe sahipse onun varlığının tefsiri demek olan hermeneutik de yukarıdaki spesifik üçüncü (felsefi anlamdaysa *birincil*) anlama, varoluşun eksistensiyalitesinin analitiğine, sahip olacaktır. Dasein'ın tarihselliğini ontolojik bakımdan çalışarak onu tarihbilimin ontik olanak koşulu olarak ortaya koyduğu takdirde böyle bir hermeneutikte, 38

[a] Varlık – cins değil, genel olarak varolanların varlığı değil. "Esas" = *katholou* = bütün olarak: varolanların *varlığı*; ayrımın anlamı.

adına yalnızca bir türev olarak "hermeneutik" diyebileceğimiz şeyin yani tarihbilimsel tinbilimlerinin metodolojisinin de kök saldığı görülecektir.

Felsefenin temel tema'sı olarak varlık, bir varolanın cinsi değildir. Ama yine de her varolanı ilgilendirmektedir. Varlığın "evrenselliği" daha yükseklerde aranmalıdır. Varlık ve varlık yapısı, her varolanın yanı sıra bir varolanın olası her varolansal belirleniminin de ötesindedir. *Varlık transcendens'in ta kendisidir.*[a] Dasein'ın varlığının aşkınlığı, müstesna bir aşkınlıktır, eğer onda en radikal *bireyleştirme* olanağı ve zorunluluğu yatmaktaysa. Bir *transcendens* olarak varlığın her açımlanışı, *transsendental* bilgi demektir. *Fenomenolojik hakikat (varlığın açımlanmışlığı) veritas transcendentalis'tir.*

Ontoloji ile fenomenoloji, felsefenin diğer disiplinleri arasında yer alan herhangi birer disiplin değildir. Bu iki başlık, nesnesi ve ele alma minvali bakımından felsefenin kendisini nitelendirmektedir. Felsefe Dasein'ın hermeneutiğini başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontolojidir. *Varoluşun*[b] analitiği olarak Dasein'ın hermeneutiği ise tüm felsefi soruların takip ettiği kılavuzun ucunu onun *kaynağına* ve *geri döndüğü* yere bağlamaktadır.

Buradaki incelemeler, temelini E. Husserl'in attığı zemin üzerinde mümkün olabilmiştir ancak. Kendisinin "*Mantıksal Araştırmalar*" başlıklı eseriyle fenomenolojinin önü açılmıştır. Fenomenolojinin önkavramına ilişkin açıklamalar, onun özünün *etkinliğinin* bir felsefi "akım" olmaktan ileri gelmediğini göstermiştir.[c] Etkinlikten

---

[a] Elbette burada *transcendens*'i (her türlü metafiziksel çağrışımlara rağmen) Skolastik veya Yunani-Platoncu *koinon* anlamında kullanmıyoruz. Bilakis aşkınlığı ekstatik-olan – zamansallık – temporalite anlamında kullanıyoruz. Fakat "ufuk!" Varlık varolan "üzerine düşünmekte." Aşkınlık ise varlığın hakikatinden hareketle: özleyim.

[b] "Varoluş" fundamental-ontolojiktir yani varlığın bizatihi hakikatine yöneliktir. Yalnızca böyle!

[c] Yani eleştirel Kantçı idealizmin transendental-felsefi yönünde değil.

daha üstte ise *olanak* vardır. Fenomenolojiyi anlamanın yegane yolu, onu bir olanak olarak yakalamakta yatar.[1]

Aşağıdaki analizler sırasında karşılaşılacak biçimsizlikler ve "çirkinliklerle" ilgili olarak şu açıklamayı yapmak isterim: *Varolanlar* hakkında hikaye anlatır gibi rapor etme başka bir şeydir, varolanları kendi *varlığı* içinde kavramak ise çok daha başka. Bu ikinci görev için hem çoğunlukla sözcükler yetersiz kalmakta, hem de özellikle uygun bir "gramatik" bulunmamaktadır. Sahip oldukları düzey bakımından birbirleriyle karşılaştırılması olanaksız olan eski varlık-analitiği araştırmalarına işaret etmeme izin verilecek olursa: Platon'un "Parmenides"indeki ontolojik kısımları ya da Aristoteles'in "Metafizik"indeki yedinci kitabın dördüncü bölümünü, Thukydides'in hikaye edici herhangi bir bölümüyle karşılaştırmayı öneririm. Bu yapıldığında görülecektir ki daha önce görüp işitilmemiş formülasyonlarıyla bu filozoflar Yunanlardan çok büyük zahmetler beklemişlerdir. Öte yandan Yunanlarla karşılaştırıldığında kudretimiz çok daha cılız, açımlanacak varlık sahasıysa ontolojik bakımdan çok daha zorlayıcı olduğundan, kavram oluşturmadaki zorlamanın ve ifadedeki çetinliğin artması da kaçınılmaz olacaktır. 39

§ 8. Bu Denemenin Planı

Varlığın anlamına ilişkin soru en evrensel ve içi en boş olandır. Ama aynı zamanda bu soruda, ilgili Dasein'a odaklanılarak kendini en keskin biçimde bireyleştirme olanağı da bulunmaktadır. Temel kavram olan "varlığın"

[1] Aşağıdaki incelemenin "şeylerin kendisinin" açımlanması yönünde birkaç adım ileriye atabilmiş olması bakımından yazar, her şeyden önce E. Husserl'e müteşekkirdir. Freiburg Üniversitesi'ndeki hocalık döneminde Husserl, yazara yoğun kişisel rehberlik etmiş ve fenomenolojik araştırmaların çeşitli alanlardaki gelişmeleriyle tanıştıracak yayımlanmamış kişisel araştırmalarını serbestçe kendisine emanet etmiştir.

ve onun talep ettiği ontolojik kavramsallaştırmaların elde edilmesi ve zorunlu dönüştürmeleri somut bir kılavuza gerek duymaktadır. Varlık kavramının evrenselliği bu incelemenin "özgünlüğüyle" çelişmemektedir (yani belirli bir varolanın, Dasein'ın,[a] özgün yorumlanışı yoluyla varlığın içine girmek ve onun anlaşılma ufku ve olası tefsirini elde etmek). Fakat bu varolanın kendisi, kendi içinde "tarihseldir." Bu yüzden onun en zati ontolojik aydınlatılışı zorunlu olarak "tarihbilimsel" bir yoruma dönüşecektir.

Varlık sorusunun çalışılması kendiliğinden iki göreve ayrılmaktadır. Bu deneme buna uygun olarak iki kısımdan oluşmaktadır:

Birinci kısım: Dasein'ın zamansallık olarak yorumlanması ve varlığa ilişkin sorunun transendental ufku olması bakımından zamanın açığa çıkarılması.

İkinci kısım: Temporalite meselesinin kılavuzluğunda ontoloji tarihinin fenomenolojik destrüksiyonunun ana hatları.

Birinci kısım *üç ayrıma* sahiptir:

1. Dasein'ın hazırlık niteliğindeki fundamental analizi.
2. Dasein ve zamansallık.
3. Zaman ve varlık.[b]

40 İkinci kısım da *üçe* ayrılmaktadır:

1. Temporalite sorunsalının önbasamağı olarak Kant'taki şematizm ve zaman öğretisi.

2. Descartes'ın "*cogito sum*"unun ontolojik temeli ve "*res cogitans*" sorunsalı bakımından ortaçağ ontolojisinin devralınması.

3. Antik çağ ontolojisinin fenomenal temeli ve sınırlarının ayırt edici kriteri olarak Aristoteles'in zaman hakkındaki denemesi.

---

[a] Aslında: şuradalık içinde duraduruşun icrası.

[b] Aşkınsalsı ayrım. Bizatihi ufkun aşımı. Kaynağa geri dönüş. Bu kaynaktan hareketle mevcut olma.

BİRİNCİ KISIM

DASEIN'IN ZAMANSALLIK OLARAK YORUMLANMASI[a] VE VARLIĞA İLİŞKİN SORUNUN TRANSENDENTAL UFKU OLMASI BAKIMINDAN ZAMANIN AÇIĞA ÇIKARILMASI[b]

---

[a] Burada yayımlanan parça itibariyle sadece bu.

[b] Bkz. Marburg Üniversitesi'nde 1927 bahar döneminde verdiğim ders (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*).

BİRİNCİ AYRIM
DASEIN'IN HAZIRLIK NİTELİĞİNDEKİ FUNDAMENTAL ANALİZİ

Varlığın anlamına ilişkin soruda birincil olarak sorgulanan, Dasein karakterindeki varolanın varlığının anlamıdır. Dasein'a yönelik hazırlık niteliğindeki eksistensiyal analitik, ona paralel gözüken araştırmalara karşın özgün bir analitik olduğundan, önceleyici bir açığa çıkarma ve sınırlandırmaya gerek duyar (1. Bölüm). Araştırmanın, sabitlediğimiz hareket noktasından yola çıkarak Dasein'da bir fundamental yapı meydana çıkarılmalıdır: dünya-içinde-varolma (2. Bölüm). Dasein'ın tefsir edilişi bakımından "*a priori*" olan bu yapı, ayrı ayrı parçaların birleştirilmesinden oluşan bir belirlenmişlik değil, asli ve hep bütün olan bir yapıdır. Ancak bu yapı, kendisini teşkil eden momentlere ilişkin çeşitli bakışlar da sunabilmektedir. Bu yapının hep öncel olan bütünü daima gözönünde bulundurularak söz konusu momentleri fenomenal olarak ortaya çıkarmak gerekecektir. Ve dolayısıyla bu analizin konuları şunlar olacaktır: dünyasallığı içindeki dünya (3. Bölüm), birlikte-varolma ve kendi-olarak-varolma olarak dünya-içinde-varolma (4. Bölüm), içinde-olmanın kendisi (5. Bölüm). Bu fundamental yapı analizinin zemini üzerinde Dasein'ın varlığının önceleyici gösterimi mümkün olacaktır. Dasein'ın eksistensiyal anlamı *ihtimam-göstermedir* (6. Bölüm).

I

HAZIRLIK NİTELİĞİNDEKİ DASEIN ANALİZİ GÖREVİNİN SERİMLENMESİ

§ 9. Dasein Analitiğinin Tema'sı

Analiz görevinin konusu olan varolan hep biz[a] kendimiziz. Bu varolanın varlığı *hep benim* varlığımdır. Bu varolan kendi varlığıyla hep onun kendi varlığı[b] içinde ilişkilenir. Bu varlığın varolanı olarak o, hep kendi zati 42
varlığına tevdi edilmiştir. Bu varolanın kendine mesele ettiği şey hep *varlıktır*.[c] Dasein'ın bu karakteristiğinden iki husus ortaya çıkar:

1. Bu varolanın "özü" var-olmasındadır.[d] Bu varolanın neliği (*essentia*), eğer bunun hakkında konuşmak mümkünse, onun varlığından (*existentia*) hareketle kavranmalıdır. Bu yüzden buradaki ontolojik görev, bu varolanın varlığı için varoluş başlığını seçtiğimizde bunun geleneksel *existentia* kavramının ontolojik anlamına sahip olmadığını ve sahip olamayacağını göstermek olacaktır. Geleneksel anlamda *existentia*, ontolojik bakımdan

---

[a] Hep "ben."

[b] Fakat bu, tarihsel dünya-içinde-varolmadır.

[c] Hangisi? Şurada olarak var olmak ve orada esas itibariyle varlık olarak duradurmak.

[d] Ne ise o olarak var olması "gereken;" yazgı!

ele alındığında *mevcut-olma* gibi bir anlama sahiptir ki bu varlık minvali, Dasein karakterindeki varolana özsel olarak tahsis edilmiş değildir. Karışıklığın önüne geçmek amacıyla, *existentia* başlığı için yorumsayıcı bir ifade olan *mevcut-oluş*'u kullanacağız hep. Bir varlık belirlenimi olarak varoluşu ise yalnızca Dasein'a tahsis edeceğiz.

Dasein'ın "özü" kendi varoluşundadır. Bu varolanın meydana çıkarılabilen karakterleri şu veya bu "görüntüye" sahip mevcut bir varolanın mevcut "özellikleri" olmayıp hep kendisinin var olma olanaklarıdır, bundan başka bir şey değil. Bu varolanın şu-olmaklıklarının hepsi de birincil olarak varlıktır. Bu yüzden söz konusu varolanı isimlendirmek için kullanılan "Dasein" başlığı onun masa, ev, ağaç gibisinden bir neliğini değil, varlığı[a] ifade eder.

2. Bu varolanın kendi varlığı içinde kendine *mesele ettiği* varlık hep benimkidir. Dolayısıyla ontolojik bakımdan Dasein, mevcut-olan bir varolan türünün durum ve örneği olarak asla kavranamaz. Bu varolana kendi varlığı "kayıtsızdır," daha doğru bakacak olursak: Kendi varlığına ne kayıtsız ne de kayıtlı kalabilecek şekilde "vardır." Nitekim Dasein'ın *hep-benimkilik* niteliğine uygun olarak bu varolana hitap edildiğinde hep *şahıs* zamirleri kullanılmaktadır: "ben varım," "sen varsın."[b]

Ve öte yandan Dasein hep şu ya da bu minvalde var olarak benimkidir. Dasein hangi minvalde hep benimki olduğuna daima şu veya bu şekilde karar vermiştir. Kendi varlığını kendi varlığı içinde kendine mesele edinen bu varolan, kendini kendi varlığıyla kendi en sahih olanağı olarak ilişkilendirir. Dasein hep kendi olanağı olarak *vardır*: bu olanağa ayrıca bir mevcut-olan özelliği olarak "sahip" olarak değil. Ve Dasein özsel olarak hep kendi olanağı olduğu için bu varolan kendi varlığı içinde kendini "seçe-

[a] Şurada "lığın" varlığı: *genitivus objectivus.*

[b] Yani hep-benimkilik tevdi olunmuşluk demektir.

bilme," kazanabilme, kendini kaybedebilme ya da hiçbir zaman kazanamama veya yalnızca "görünürde" kazanmış olma *olanağına* sahip olmaktadır. Dasein özü gereği sahih olma (yani kendine ait olma) olanağına sahip bir varolan olduğu içindir ki kendini kaybedebilmekte ya da kendini henüz kazanamamış olabilmektedir. *Sahihlik* ile *gayrisahihlik* (bu ifadeler kelimenin en dar anlamıyla terminolojiktir) diye ifade edilen bu iki varlık modusu, Dasein'ı 43
belirleyenin esasen hep-benimkilik olması üzerine temellenmektedir. Dasein'ın gayrisahihliği "daha az" varlığı ya da "daha düşük" varlık derecesini imliyor değildir. Bilakis Dasein meşgulken, heyecanlıyken, ilgi gösterirken, haz alabilirken, kendi tam somutlaşmış hali içindeyken bile gayrisahihlikle belirlenmiş olabilmektedir.

Dasein'ın ana hatları çizilen bu iki karakteri (yani birincisi "*existentia*"nın *essentia*'dan öncegelimi ve ikincisi hep-benimkilik), bu varolana ilişkin analitiğin kendine mahsus bir fenomenal sahayla karşı karşıya kaldığını göstermektedir. Bu varolanın varlık minvali salt dünya içinde mevcut-olma değildir ve olamaz. Bu yüzden bu varolanın, önümde hazır bulduğum bir mevcut-olan minvalinde tematik olarak sunulması da mümkün değildir. Onun doğru olarak sunuluşu o kadar az kendiliğinden anlaşılır bir şeydir ki bu varolanın ontolojik analitiğinin esaslı bölümlerinden birini de bu sunuluşun belirlenmesi oluşturmaktadır. Bu varolanı doğru olarak sunma işini sağlam biçimde icra edebilirsek, onun varlığını kavrayabilme olanağını kazanmış olabileceğiz. Buradaki analiz her ne kadar şimdilik kaydıyla yapılıyor olsa da, doğru hareket noktasını güvenceye almamızı daima talep etmektedir bizden.

Bir varolan olarak Dasein kendini hep *varolduğu* olanakları içinden belirlemektedir. Bu onun aynı zamanda kendi varlığı dahilinde kendini şöyle ya da böyle anlaması demektir. Dasein'ın varoluş konstitüsyonunun for-

mal anlamı budur. Ama bunda, söz konusu varolanın *ontolojik* yorumuna ilişkin bir yönerge de bulunmaktadır: Bu varolanın varlık[a] sorunsalı onun kendi varoluşunun eksistensiyalitesinden hareketle geliştirilmelidir. Ancak bu, Dasein'ı somut olarak olanaklı bir varoluş idesinden yola çıkılarak kurgulamak demek değildir. Bilakis analizin başında Dasein belirli bir varoluştan farkına göre yorumlanmayacak, kendi fark gözetmeyen öncelikle ve çoğunlukla olmaklığı içinde açığa çıkarılacaktır. Dasein'ın bu fark gözetmeyen hergünkülüğü bir *hiç değil*, onun pozitif fenomenal karakteridir. Bizatihi tüm varoluşlar, bu varlık minvalinden hareketle ve bu varlık minvaline dönerek ne iseler öyle varolur. Dasein'ın bu fark gözetmeyen hergünkülüğüne *ortalama olmaklık* diyoruz.

Ve bu ortalama hergünkülük söz konusu varolanın ontik öncelikleliğini oluşturduğundan, Dasein'ın serimlenişi sırasında eskiden beri hep *atlanmıştır* ve atlanmaya da devam etmektedir. Ontik bakımdan en yakın olan ve en iyi bilinen, ontolojik bakımdan en uzaktaki, bilinmez olan ve ontolojik önemi sürekli gözden kaçırılmakta olandır. Augustinus şunu sorduğunda: "*Quid autem propinquius meipso mihi?*" ve buna şöyle yanıt vermek durumunda ol-
44 duğunda: "*ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*"[1] bu, yalnızca Dasein'ın ontik ve önontolojik gayrişeffaflığı için değil söz konusu varolanı fenomenal olarak en yakın varlık minvali içinde hem ona isabet ettirme hem de pozitif bir karakterizasyonla onu erişime açma şeklindeki ontolojik görev için daha da geçerli olmaktadır.

Fakat Dasein'ın ortalama hergünkülüğünü salt bir "veçhe" olarak ele almamak gerekir. Ortalama hergünkülükte de ve hatta gayrisahihlik modusunda bile *a priori* olarak eksistensiyalitenin yapısı yatmaktadır. Onda

---

[a] Daha doğrusu: varlık anlayışının.

[1] *İtiraflar*, 10. Kitap, 16. Bölüm.

da Dasein ortalama hergünkülük modusu içinde varlıkla ilişkilenerek belirli bir tarzda kendi varlığını mesele edinir – *ondan* kaçma ve *onu* unutma modusunda olsa bile.

Dasein'ı ortalama hergünkülüğü içinde serimleme, ortalama yapıları yalnızca muğlak bir belirlenmemişlik içinde ortaya çıkarma demek değildir. Ontik bakımdan ortalamalılık minvali içinde var olan bir şey, ontolojik bakımdan pekala manidar yapılar halinde kavranabilir ve örneğin bunlar Dasein'ın sahih varlığının ontolojik belirlenimlerinden yapısal olarak hiç de farklı olmayabilir.

Dasein analitiğinden doğan tüm örnekler, onun varoluş yapısı bakımından elde edilmiştir. Onları belirleyen şey eksistensiyalite olduğu için, Dasein'ın varlık karakterlerine *eksistensiyaller* diyeceğiz. Bunlar, Daseinsal olmayan varolanların *kategoriler* denilen varlık belirlenimlerinden keskin biçimde ayırt edilmelidir. Burada kategori ifadesini birincil ontolojik anlamıyla ele alıyor ve onu böyle tespit ediyoruz. Antik çağ ontolojisi, varlık tefsirinin örnek zemini olarak dünya içinde karşılaşılan varolanları almıştı. Onlara erişim tarzı olarak *noein* ya da *logos* kabul ediliyordu. Varolanlarla bunların içinde karşılaşılmaktaydı. Ancak bu varolanın varlığı, müstesna bir *legein* (görünür kılma) ile kavranabilir olmalıdır ki böylece söz konusu varlık ne ise o olarak ve zaten her varolanda var olarak önceden kavranabilir olsun. Varolana ilişkin söz etme (*logos*) sırasında varlığa hep öncel olarak seslenilmesine *kategoreisthai* denir. Bu öncelikle şu anlama gelir: Birini uluorta suçlamak, onun yüzüne karşı herkes önünde bir şey söylemek. Ontolojik bakımdan kullanıldığında bu terim şu demektir: Varolana, bir varolan olarak hep nasıl var olduğunu adeta yüzüne karşı söylemek yani kendi varlığı içinde herkesin onu görebilmesini sağlamak. Böyle bir görme içinde görülenlere ve 45
görünür olanlara *kategoriai* denir. Bunlar, *logos* içinde çeşitli minvallerde söz yöneltilebilen ve üzerinde konu-

şulabilen varolanların *a priori* belirlenimlerini kapsar. Eksistensiyaller ve kategoriler, varlık karakterlerinin iki temel olanağıdır. Onlara karşılık gelen varolanlar birbirinden farklı birincil sorgulama minvallerini talep eder: Varolanlar ya birer *kim* (varoluş) ya da birer *ne*'dir (en geniş anlamda mevcut olma). Varlık karakterlerinin bu iki modusu arasındaki ilişkiyi ele almak ancak varlık sorusunun ufku aydınlığa kavuşturulduktan sonra mümkün olabilecektir.

Daha önce Giriş bölümünde, Dasein'ın eksistensiyal analitiği sırasında ortaya bir görevin çıktığına işaret edilmiş ve bu görevin en az varlık sorusu kadar ivedi olduğu gösterilmişti: "İnsan nedir?" sorusunu felsefi olarak irdeleyebilmek için, görünür kılınması gereken o asıl *a priori şey* meydana çıkarılmalıdır. Dasein'ın eksistensiyal analitiği her türlü psikoloji, antropoloji ve özellikle de biyolojinin *önünde* yer alır. Onu, Dasein'a ilişkin söz konusu olanaklı araştırmalarından ayırt ederek eksistensiyal analitiğin tema'sını daha da keskin hatlarla sınırlandırmak mümkündür. Onun zorunluluğu böylelikle daha da etkili biçimde kanıtlanabilir.

§ 10. Dasein Analitiğinin Antropoloji, Psikoloji ve Biyolojiden Ayırt Edilmesi

Bir araştırmanın tema'sının ana hatları kabaca ve pozitif biçimde çizildikten sonra onun men edici karakterizasyonu da önemli bir yer tutmaktadır (neyin yapılmaması gerektiğine ilişkin irdelemeler kolaylıkla verimsiz bir yola girebilse de). Göstermeyi amaçladığımız şey şudur: Şimdiye dek Dasein'ı odağına taşıyan buradaki tüm soru formülasyonları ve araştırmalar[a] (konusal verimliliklerini dikkate almazsak eğer) sahih *felsefi* meseleye isabet

[a] Bunlar hiç de Dasein'ı hedeflemiyordu.

edememiştir. Bu isabetsizliklerinde direttikleri müddetçe, onların temelde hedefledikleri şeyi sağlayabilme *olanağına* sahip olduklarını iddia etmeye bile hakları yoktur aslında. Eksistensiyal analitiğin antropoloji, psikoloji ve biyolojiden ayırt edilişi yalnızca ilkesel ontolojik soruya ilişkindir. "Bilim teorisi" açısından bakıldığında onlar zaten zorunlu olarak yetersizdir çünkü adı geçen disiplinlerin bilim yapısı (ama bu disiplinlerin gelişimine katkıda bulunanların "bilimsellikleri" değil) günümüzde baştan başa sorgulanır hale gelmiş ve ontolojik sorunsalın içinden çıkagelen yepyeni adımlara gerek duyulur olmuştur.

Tarihbilimsel bir yönelimle bakıldığında eksistensiyal analtiğin amacı şu şekilde belirgin kılınabilir: Yeni çağda felsefi soru sormaların başlangıç temeli kabul edilen 46
cogito sum'u keşfeden Descartes, *ego*'nun *cogitare*'sini – belirli sınırlar içinde kalarak– incelemişti. Halbuki Descartes *cogito* kadar asli olduğu kabul edilen *sum*'u hiç ele almamıştır. Oysa buradaki analitik, *sum*'un varlığına ilişkin ontolojik soruyu sormaktadır. Çünkü *sum* belirlendiğinde ancak *cogitationes*'in varlık minvali kavranabilir olacaktır.

Gelgelelim buradaki analitiğin amacını tarihbilimsel bir örneğe dayandırmak aynı zamanda yanıltıcıdır da: Bu analitiğin ilk görevlerinden biri, peşinen verili bir ben ve özneyi hareket noktası kabul etmenin Dasein'ın fenomenal kapsamını temelden ıskalayacağını göstermek olacaktır bu yüzden. Çünkü "özne"ye ilişkin herhangi bir fikir, *ontolojik* bakımdan *sujectum*'u (*hupokeimenon*'u) şu veya bu şekilde hareket noktası kabul eder: Canla başla ontik bir mücadeleye girip "ruh tözüne" veya "bilincin şeyleştirilmesine" karşı savunmaya geçilmiş olsa da bu böyledir. Bunun çaresi, öncel ontolojik bir temel belirlenim yoluyla onu arındırmak olacaktır. Öznenin, ruhun, bilincin, tinin ve kişinin şeyleştirilmemiş *varlığın-*

dan pozitif olarak ne anlaşılması gerektiğini sorabilmek için bizatihi şey-olmaklığın ontolojik kaynağını ortaya çıkarmak gerekir. Bu başlıkların hepsi de "biçimlendirilebilir" olan belirli fenomen sahalarını ifade eder. Ancak onlar kullanılırken isimlendirdikleri varolanın varlığına ilişkin soru sorma konusunda hep tuhaf bir ihtiyaç duymama söz konusu olmuştur. Bu yüzden hep biz kendimiz olan bu varolanın isimlendirilmesinde hem yukarıdaki başlıklardan hem de "yaşam" ve "insan" ifadelerinden kaçınmış olmamız, terminoloji konusunda keyfi davrandığımız anlamına gelmez.

Öte yandan bilimsel ciddiyet sahibi her türlü "yaşam felsefesi"nin (bu sözcük bitki botaniği demek gibi bir şeydir) eğilimi doğru anlaşıldığında, açıkça ifade edilmemiş de olsa onda Dasein'ın[a] varlığını kavrama eğiliminin bulunduğu görülecektir. Ancak burada "yaşamın" kendisinin bir varlık minvali olarak ontolojik bir mesele haline getirilmemiş olması dikkat çekicidir ki zaten bu da onun en temel kusurudur.[b]

W. Dilthey'ın araştırmalarına can katan şey, "yaşama" ilişkin mütemadiyen soru sormuş olmasıdır. Dilthey bu "yaşamın" "yaşantılarını" yapı ve gelişim ilişkilerinden hareketle ve yaşamın bütünü içinden gelerek anlamaya çalışmıştır. Onun "tinbilimsel psikoloji"sinde felsefi açıdan kayda değer olan şey birtakım ruhsal element ve atomlara yönelmemesi, "yaşam bütününü" ve "şekilleri" hedeflemek yerine ruh yaşamını bazı parçaların birleştirilmesi olarak görmemesi değil, tüm bunları yaparken her şeyden *önce* "yaşam" sorusuna giden bir yola çıkmış
47 olmasındadır. Elbette tam da bu noktada Dilthey'ın konu ettiği sorunsalın ve bunu ifade etmek için kullanmak zorunda kaldığı kavramların sınırları en bariz biçimde gö-

---

[a] Hayır!

[b] Yalnızca bu da değil, hakikate ilişkin soru tamamıyla ve özsel olarak yetersizdir.

rülür. Ama bu sınırlar hem Dilthey ve Bergson'da, hem de onların belirlediği tüm "kişilikçi" akımlara ve felsefi antropolojiye yönelik tüm eğilimler için müşterektir. Diğer yandan, çok daha radikal ve şeffaf olan fenomenolojik kişilik yorumu bile Dasein'ın varlığı sorusunun seviyesine ulaşamamaktadır. Her ne kadar soru soruş, icra ediş ve dünyagörüşsel yönelim bakımından birbirlerinden farklı olsalar da, Husserl[1] ile Scheler'in kişilik hakkındaki yorumları menfilik yönünden esasen birbirine denktir. Zira onlar "kişi *olma*" sorusunu artık sormaz. Örnek olarak Scheler'in yorumunu seçelim. Kendisini seçmemizin nedeni eserlerine ulaşmanın hem kolay olması,[2] hem de Scheler'in edimlerin özgül varlığından her türlü "ruhsal" şeyleri ayırıp sınırlandırmak suretiyle kişi olmayı açıkça vurgulayıp belirlemeye çalışmış olmasından kaynaklanmaktadır. Scheler'e göre kişi asla bir nesne ya da töz olarak düşünülmemelidir. Kişi "daha ziyade doğrudan birlikte yaşanılan yaşantının *birliğidir* – doğ-

---

[1] E. Husserl'in "kişiliğe" ilişkin incelemeleri henüz yayımlanmamıştır. Ancak bu sorunsalın temel ciheti "*Philosophie als strenge Wissenschaft*" (*Logos* I, 1910, s. 319) isimli denemesinde kendisini göstermektedir. İncelemenin asıl hareket noktası, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*'nin (*Husserliana* IV) ikinci kısmıdır ki bunun birinci kısmı (bkz. bu *Yıllık*, c. I, 1913) "saf bilinç" sorunsalını her türlü gerçeklik konstitüsyonu araştırmalarının zemini olarak sunmaktadır. İkinci kısımda konstitüsyon çözümlemeleri toplam üç bölümde icra edilmektedir: 1. *Die Konstitution der materiellen Natur.* 2. *Die Konstitution der animalischen Natur.* 3. *Die Konstitution der geistigen Welt* (doğalcı tutum karşısında kişiselci tutum). Husserl irdelemesine şu sözlerle başlar: "Dilthey ... hedef belirleyen meseleleri, yapılması gereken işin yönlerini görmüş olsa da kritik soru formülasyonlarına ve yöntemsel olarak güvenilir çözümlere ne yazık ki ulaşamamıştır." Husserl bu konudaki ilk çalışmalarından sonra sorunların peşinden daha nüfuz edici biçimde gitmiş ve Freiburg Üniversitesi'ndeki derslerinde önemli kısımlarını paylaşmıştır. [*Heidegger'in buraya düştüğü not şöyle:* Fakat burada arzuladığımız ve elde ettiğimiz her şey hedef ve sonuç bakımından bunlardan tamamen farklı.]

[2] Bkz. bu *Yıllık*, c. I, 2 (1913) ve II (1916), özellikle s. 242 vd.

rudan yaşantılananın arkasında ya da dışında bulunan salt düşünsel bir şey değil."[1] Yani kişi şeysel tözsel varlık değildir. Ayrıca kişinin varlığı, belli yasaları izleyen akıl edimlerinin öznesi olarak tarif edilerek de açığa çıkmış olamaz.

Kişi ne bir şey, ne bir töz, ne de bir nesnedir. Bununla, kişinin birliği için doğal şeylere kıyasla özsel bakımdan farklı bir konsitüsyon talep eden Husserl'in[2] işaret ettikleriyle aynı şey vurgulanmaktadır. Scheler kişi için söylediklerini edimler için de dile getirmektedir: "Edim de hiçbir zaman bir nesne değildir, çünkü edimlerin varlığının özünde icra edilişleri sırasında yaşantılanmaları ve refleksiyona verili hale gelmeleri bulunur."[3] Edimler ruhsal şeyler değildir. Kişinin özünde, yalnızca yönelimsel edimlerin icrası sırasında varolabilmesi yatar. Yani kişi özü itibariyle bir nesne *değildir*. Her türlü ruhsal nesneleştirme yani her türlü edimi ruhsal bir şey olarak ele alma onu kişisizleştirmekle özdeştir. Kişi bir anlam birliğiyle ilişkisi kurulmuş yönelimsel edimlerin icracısı olarak her durumda verilidir. Demek ki ruhsal varlığın kişi olarak var olmayla hiçbir ilgisi yoktur. Edimler icra edilir, kişi edim icracısıdır. Peki ama, "icra etme"nin ontolojik anlamı nedir, kişinin varlık minvali pozitif olarak ontolojik bakımdan nasıl belirlenmelidir? Bu kritik soru, burada durup kalamaz. Buradaki soru bir bütün olarak insanın yani bedensel-ruhsal-tinsel birlik olarak kavramaya alışık olduğumuz insanın varlığına ilişkindir. Beden, ruh ve tin belirli incelemeler yapmak amacıyla tematik olarak birbirlerinden ayrılabilen fenomen sahalarını ifade ediyor olabilir ve bunların ontolojik belirsizlikleri belirli sınırlar dahilinde önem arz etmiyor olabilir. Ancak insanın varlığına ilişkin soruyu beden, ruh ve tin

48

[1] *A.g.y.*, II, s. 243.
[2] Bkz. *Logos* I, *a.g.y.*
[3] *A.g.y.*, s. 246.

gibi varlık türlerini birbiriyle toplayarak hesaplamak mümkün değildir. Kaldı ki onları daha önce belirlemek gerekecektir. Ve hatta böyle bir minvalde ilerleyen bir ontolojik deneme girişimi için bütünün varlığına ilişkin bir fikri önceden varsaymak da gerekecektir. Dasein'ın varlığına ilişkin esas sorunun önünü kapayan ya da onu yanlış yola saptıran şey, sürekli olarak antik çağ-Hıristiyan antropolojisini cihet alma olmuştur. Onun ontolojik temellerinin yetersizliğini kişilikçilik ve yaşam felsefesi bile görmezden gelmiştir. Geleneksel antropoloji, içinde şunları taşımaktadır:

1. İnsan *zoon logon ekhon* olarak yani (yorumlanmak suretiyle) *animal rationale*, akıl sahibi canlı olarak tanımlanmıştır. Burada *zoon*'un varlık minvali bir mevcut-olma ve hazır bulma olarak anlaşılmıştır. *Logos* ise daha yüksek bir donatıdır ki hem onun varlık minvali hem de bu şekilde biraraya getirilmiş varolanın varlık minvali karanlıkta kalmıştır.

2. İnsanın varlığının ve özünün belirlenmesinde başvurulan diğer kılavuz *teolojiktir*: *kai eipen ho theos: poiesomen anthropon kat' eikona hemeteran kai kath' homoiosin; faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram.*[1] Hıristiyan-teolojik antropoloji 49
buradan hareketle ve antik çağın tanımını da devralarak insan dediğimiz varolana ilişkin belirli bir tefsir elde etmiştir. Ama nasıl ki Tanrı'nın varlığı ontolojik bakımdan antik çağ ontolojisinin araçlarıyla yorumlanmışsa, *ens finitum*'un varlığı da elbette yine aynı araçlarla yorumlanagelmiştir. Yeni çağda bu Hıristiyani tanım teolojiksizleştirilmiştir. Ama "aşkınlık" fikri yani insanın kendini aşan bir şey olduğu fikri, kökleri Hıristiyan dogmatiğe dayanan bir düşüncedir ki insan varlığını ontolojik bir sorun olarak ele aldığını söylemek de pek mümkün de-

[1] *Yaradılış* I, 26.

ğildir. İnsanın akıl sahibi bir varlıktan daha fazla bir şey olduğunu savunan aşkınlık fikrinin etkileri çeşitli yol ve biçimlerle görülmüştür. Bu fikrin kaynağı şu alıntılarla gösterilebilir: "*His praeclaris dotibus excelluit prima conditio, ut ratio, intelligentia, prudentia, iudicium, non modo ad terrenae vitae gubernationem suppeterent, sed quibus* transscenderet *usque ad Deum et aeternam felicitatem.*"[1] "Also auch der mensch ... sin *ufsehen hat* uf Gott und sin wort, zeigt er klarlich an, daß er siner natur etwas Gott näher anerborn, etwas mee *nachschlägt*, etwas *zuzugs zu* jm hat, das alles on zwyfel allein daraus flüßt, daß er nach der *bildnuß* Gottes geschaffen ist."[2]

Geleneksel antropoloji için önem arz eden kökenler, Yunanların tanımlamaları ve teolojinin kılavuzluğu bize şunu gösterir: "İnsan" denilen varolanın özünün belirlenimi sırasında onun varlığına ilişkin soru unutulmuş ve söz konusu varlık daha çok diğer yaratılmış şeyler gibi *mevcut-olma* anlamında "kendiliğinden anlaşılan" bir şey olarak kavranmıştır. Bu iki kılavuz daha sonra yöntem bakımından *res cogitans*, bilinç ve yaşantı ilişkisi gibi şeylerden hareket eden yeni çağ antropolojisinde bunlarla birbirine geçmiştir. Oysa *cogitationes* de ontolojik bakımdan belirlenmemiş kaldıkları ya da yine açıkça belirtilmeden "kendiliğinden anlaşılır," "verili" birer şey olarak ele alındıkları ve "varlıkları" soru teşkil etmediği müddetçe buradaki antropolojik sorunsal kendi kritik ontolojik temelleri bakımından belirlenmemiş kalmaya devam edecektir.

Yine aynı şey "*psikoloji*" için de geçerlidir ki onun günümüzdeki antropolojik eğilimleri gözden kaçmamaktadır. Noksan olan bu ontolojik temeli antropoloji ve psikolojiyi genel *biyolojiye* dahil ederek ikame etmek de mümkün değildir. Olanaklı kavrama ve tefsir etme dü-

---

[1] Calvin, *Institutio* I, 15, § 8.

[2] Zwingli, *Von klarheit und gewüsse des worts Gottes.* (*Deutsche Schriften* I, 58).

zeni içinde bir "yaşam bilimi" olan biyoloji, Dasein'ın ontolojisi üzerine temellenmiştir. Fakat yalnızca onun 50
üzerine değil. Yaşam kendine özgü bir varlık minvali olsa da ona erişim özünde ancak Dasein içinde mümkün olabilmektedir. Yaşam ontolojisi olumsuzlayan tefsir yoluyla icra olunur. Yalnızca-ve-öylece-yaşamanın mümkün olabilmesi için neyin var olması gerektiğini o belirler. Yaşam ne saf bir mevcut-oluş, ne de buna ilave edilmiş bir Dasein'dır. Öte yandan Dasein'ı ontolojik bakımdan belirlemek için onu yaşam olarak (ontolojik bakımdan belirlenmemiştir) ve ayrıca eklenmiş bir başka şey olarak ele almak da mümkün değildir.

Biz kendimiz olan bu varolanın *varlık minvaline* ilişkin soruya antropoloji, psikoloji ve biyolojide ontolojik bakımdan yeteri kadar temellendirilmiş açık seçik bir yanıtın verilmemiş olmasına işaret ettiğimizde, bu disiplinlerin pozitif çalışmaları hakkında herhangi bir yargıya varmış olmayız ama. Öte yandan tekrar tekrar hatırlanması gerekir ki söz konusu ontolojik temeller asla eldeki empirik malzemelerden hareketle daha sonra onlardan hipotetik olarak çıkarsanamaz. Bilakis bu empirik malzemeler sırf *biriktirildiğinde* bile bu temeller "burada vardır." Pozitif araştırmaların bu temelleri görmemeleri ve bunları kendiliğinden anlaşılır kabul etmeleri, zeminde onların yatmadıklarının kanıtı değildir. Bilakis onlar pozitif bilimlerdeki herhangi bir tezden çok daha radikal anlamda birer sorunsal oluşturmaktadırlar.[1]

---

[1] Fakat *a priori*'nin açımlanması "*a priori*ci" bir konstrüksiyon değildir. Çünkü E. Husserl sayesinde tüm sahih felsefi "empirikliğin" anlamını anlamakla kalmadık, ayrıca bunun için gerekli olan araçları nasıl kullanacağımızı da öğrendik. "*A priori*cilik" kendini anlayan her bilimsel felsefenin yöntemidir. Bunun konstrüksiyonla bir ilgisi olmadığından, *a priori* araştırmalar, fenomenal zeminin doğru biçimde hazırlanmasına gerek duyar. Dasein analitiği için hazır hale getirilmesi gereken en yakın ufuk, Dasein'ın ortalama hergünkülüğünde yatmaktadır.

§ 11. Eksistensiyal Analitik ve İlkel Dasein'ın Yorumu. "Doğal Dünya Kavramını" Elde Etmedeki Zorluklar

Dasein'ı kendi hergünkülüğü içinde yorumlamak ile bir ilkel Dasein aşamasını betimlemek (hakkındaki bilgiler antropoloji tarafından sağlanabilir) birbiriyle özdeş değildir. *Hergünkülük ile ilkellik birbiriyle örtüşmez.* Hergünkülük Dasein'ın bir varlık modusudur: Dasein gelişmişlik düzeyi yüksek olan ayrımlaşmış bir kültür içinde hareket ettiğinde ve hatta tam da bu kültür içindeyken
51 bile bu böyledir. Öte yandan ilkel Dasein da kendine özgü bir hergünkü-olmayan varlık olanağına ve *kendi* özgül hergünkülüğüne sahiptir. Dasein analizini "ilkel halkların yaşamlarını" cihet alarak yürütmek yöntemsel bakımdan pozitif bir anlama da sahip olabilir. Çünkü Dasein'ın çoğunlukla oldukça ileri giden kendinin-tefsirine kıyasla "ilkel fenomenler" çoğu kere daha az örtük ve karmaşıktır. İlkel Dasein, "fenomenler" içinde (önfenomenolojik anlamda ele alındığında) daha asli biçimde soğurulduğundan çok daha doğrudan bir seslenişe sahiptir. Bize göre acemice ve kaba görünen kavramların, fenomenlerin ontolojik yapılarını sahici biçimde ortaya çıkarılmada olumlu etkisi olabilir.

Şimdiye kadar ilkellere ilişkin bilgileri bize etnoloji sağlamıştır. Ve o da kendi malzemesinin "kaydı," gözden geçirilmesi ve işlenişi sırasında yine insan Dasein'ına ilişkin belirli önkavram ve tefsirler içinde hareket etmektedir. Etnoloğun kendi beraberinde getirdiği gündelik psikoloji veya bilimsel psikoloji ve sosyolojinin, araştırılacak fenomenlere uygun erişim olanağı ve bu fenomenleri uygun biçimde tefsir etme ve nakletme olanağı vermesi açısından bir bilimsel teminat sunup sunmadığı belli değildir. Burada da durum, daha önce dile getirilen disiplinlerdeki gibidir. Etnoloji de kılavuz olarak Dasein'ın uygun bir analitiğini varsayar. Fakat pozitif bilim-

ler, felsefenin ontolojik çalışmalarını yürütmesini "bekleyemedikleri," hatta beklemek zorunda olmadıkları için araştırmalarının gidişatı bir "ilerleme" değil, ontik bakımdan keşfedileni *yineleme* ve onları ontolojik açıdan daha şeffaf olarak arındırma şeklinde olmaktadır.[1]

Ontolojik sorunsalın ontik araştırmalardan formel 52
olarak ayırt edilip sınırlandırılması kolay olsa da, Dasein'ın eksistensiyal analitiğinin icrası ve özellikle de *hareket noktasının* belirlenmesi yine de oldukça zorludur. Onun görevi içinde, felsefeyi uzun zamandır huzursuz eden[a] bir eksiklik saklı olup bunu gidermede felsefe sürekli başarısız olmuştur: *"doğal dünya kavramı" fikrinin çalışılıp geliştirilmesi.* Bu görevi verimli şekilde ele almak açısından, çok sayıdaki ve çok uzaktaki kültürler ve Dasein biçimleri hakkındaki günümüzün bilgi zenginliği pek uygun gözükmektedir. Ama bu yalnızca görünürde böyledir. Çünkü böyle bir bilgi bolluğu, asıl meseleyi gözden kaçırmamıza yol açacak şekilde aklımızı çelecektir. Her şeyi senkretik olarak birbiriyle karşılaştırma ve

---

[1] Son zamanlarda E. Cassirer, mitsel düşünceyi felsefi yorumlamanın konusu haline getirmiştir (bkz. *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, 1925). Bu inceleme sayesinde etnolojik araştırmaların eline daha kapsamlı kimi rehberler sunulmaktadır. Felsefi sorunsal açısından bakıldığındaysa bu yorumun temellerinin yeteri kadar şeffaf olup olmadığı, özellikle Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ndeki arkitektoniğin ve sistematik içeriğinin böyle bir ödev için taslak sunabilme imkanına sahip olup olmadığı, yahut burada yeni ve daha asli bir hareket noktasına gerek olup olmadığı sorusu açıkta kalmaktadır. Husserl tarafından açımlanan fenomenolojik ufuklara işaret eden sayfa 16 ve devamındaki dipnotundan da görülebileceği gibi Cassirer, böyle bir ödevi mümkün görmektedir. 1923 yılı aralık ayında "*Hamburgische Ortsgruppe der Kantgesellschaft*"ta sunduğu *Aufgaben und Wege der phänomenologischen Forschung* başlıklı bir konuşması sırasında yazar, Cassirer'le yaptığı bir sohbette anılan konuşmada ana hatları ortaya konulan varoluşsal analitik talebi konusunda fikir birliği oluştuğunu görmüştür.

[a] Hiç de değil! Zira dünya-kavramı kavranılmış değildir.

türlerine ayırma, gerçek özün bilgisini kendiliğinden sunuyor değildir. Pek çok şeye tek bir cetvel içinde hakim olma olanağı, orada düzenlenmiş olanlarla ilgili gerçek bir kavrayışın güvencesini sunmaz. Düzenlemenin sahici ilkesi kendine özgü bir keyfiyete sahiptir ki onu düzenleme sırasında bulmak mümkün değildir. Çünkü düzenleme sırasında bu ilke zaten varsayılmaktadır. Bu yüzden dünya imgelerinin düzenlenmesinde apaçık bir dünya fikrine gerek vardır esasen. Ve eğer "dünya" Dasein'ın bir teşkil edicisiyse o zaman dünya fenomeninin kavramsal olarak çalışılıp geliştirilmesi için Dasein'ın temel yapılarını idrak etmiş olmak gerekir.

Bu bölümdeki pozitif karakteristik ve negatif tartışmaların amacı, bundan sonraki yorumlamanın eğilimine ve sorunun tutumuna ilişkin kavrayışı doğru yörüngeye oturtabilmektir. Mevcut pozitif disiplinlerin teşvikine ontolojinin katkısı ancak dolaylı yoldan olabilir. Ontolojinin kendine göre bir amacı vardır. Ama aslında tüm bilimsel arayışların devindiricisi olan ve varolanlar hakkında bilgi sahibi olmanın ötesinde yer alan soru, varlığa ilişkin sorudur.

II

DASEIN'IN TEMEL KONSTİTÜSYONU OLARAK ESASEN DÜNYA-İÇİNDE-VAROLMA

§ 12. İçinde-Olmayı Cihet Alan Dünya-İçinde-Varolmanın Öntaslağı

Hazırlık niteliğindeki irdelemelerimizde (§ 9), ilerleyen araştırmalarımız için güvenilir bir yol sunabilecek ve aynı zamanda bu incelemede kendi yapısal somutluklarına kavuşacak bazı varlık karakterlerini ortaya koymuştuk. Dasein kendini kendi varlığı içinde anlayarak 53
varlıkla ilişkilenen bir varolandır. Varoluş kavramının formel gösterimi budur. Dasein varolmaktadır. Öte yandan Dasein hep ben kendim olan varolandır. Varolan Dasein'a sahihliğin ve gayrisahihliğin olanak koşulu olarak hep-benimkilik aittir. Dasein hep bu iki modustan birinde ya da onlara ilişkin modal kayıtsızlık içinde varolur.

Fakat Dasein'ın bu varlık belirlenimleri *dünya-içinde-varolma* dediğimiz varlık konstitüsyonu zemini üzerinde *a priori* olarak görülmeli ve kavranmalıdır. Dasein analitiğinin uygun hareket noktası bu konstitüsyonun tefsirine dayanmaktadır.

Bileşik bir ifade olan "dünya-içinde-varolma" ifadesinin biçimi bile onun *birliksel* bir fenomene işaret ettiğini göstermektedir. Bu birincil bulguyu bir bütün olarak görmek gerekir. Birleştirilebilir parçalara ayrımlaştırılamama durumu, söz konusu konsitüsyonun çoklu teşkil edici yapısal momentlerden meydana geldiğini dışlamaz. Bu ifadeyle açığa çıkarılan fenomenal bulgu, gerçekten de üçlü bir perspektif sunmaktadır. Bu fenomenin tümünü öncel olarak sabitlediğimizde şunlar ortaya konulabilir:

1. "*Dünya-içinde.*" Bu momente ilişkin olarak "dünya"nın ontolojik yapısının soruşturulması ve bizatihi *dünyasallık* fikrinin belirlenmesi görevi hasıl olur (bkz. bu ayrımda 3. Bölüm).

2. *Varolan.* Hep dünya-içinde-varolma minvalinde var olur. Burada aranılan, "kim?" diye soruşturduğumuzdur. Fenomenolojik serimleme yoluyla ortalama hergünkülük modusu içinde Dasein'ın kim olduğu belirlenecektir (bkz. bu ayrımda 4. Bölüm).

3. *İçinde-olma.* İçindeliğin bizatihi ontolojik konstitüsyonu açığa çıkarılmalıdır (bkz. bu ayrımda 5. Bölüm). Bu konstitüsyon momentlerinden birini öne çıkarmak ötekilerini de birlikte öne çıkarmak demektir. Bu şu anlama gelir: fenomenin hep bütününü görmek. Dünya-içinde-varolma Dasein'ın *a priori* zorunlu bir konstitüsyonu olsa da onun varlığını tam olarak belirlemek için yeterli değildir. Ama öne çıkarılan bu üç fenomen tematik olarak tek tek analiz edilmeden önce, içinde-olma diye ifade edilen konstitüsyon momentinin cihet oluşturucu bir karakteristiğine gidilecektir.

İçinde-olma ne demektedir? Bu ifadeyi öncelikle "dünyanın" içinde-olma şeklinde tamamlarız ve için-
54 de-olmayı "bir-şeyin-içinde-olma" olarak anlama eğilimi gösteririz. Bu terimle, başka bir varolanın "içinde" var olan bir varolanın varlık minvali dile getirilmektedir (bardağın "içindeki" su, dolabın "içindeki" elbise

gibi). "İçinde" ifadesiyle bir mekan "içinde" olup belirli bir uzanıma sahip iki varolanın mekan içindeki yerlerine göre birbiriyle olan varlık ilintisini anlıyoruz. Su ile bardağın, elbise ile dolabın her ikisi de aynı minvalde mekan "içinde" "kendi" yerindedir. Bu varlık ilintisini daha da genişletmek mümkündür: sıra derslik içindedir, derslik üniversite içindedir, üniversite kent içindedir vs. Sonunda da bu sıra "evren içindedir" denir. "Birbirinin-içinde-olmaklıkları" bu şekilde belirlenebilir olan bu varolanların hepsi de dünya "içinde" karşılaşılan şeylerin mevcut-olma denilen varlık minvaline sahiptir. Bir mevcut-olan "içinde" mevcut-olma, aynı varlık minvaline sahip bir şeyle birlikte-mevcut-olma (belirli bir yer ilintisi anlamında): Bunlar bizim *kategoriyal* dediğimiz ontolojik karakterlerdir. Dolayısıyla bunlar varlık minvali Daseinsal olmayan varolanlara aittir.

Oysa içinde-olma, Dasein'ın varlık konstitüsyonu olup bir *eksistensiyaldir.* Fakat onu, cisimsel bir şeyin (insan bedeninin) mevcut bir varolan "içinde" mevcut-olması olarak düşünmek mümkün değildir. İçinde-olma mevcut şeylerin mekansal "iç içeliğini" ifade etmez, çünkü asli olarak "içinde" ifadesi sözü edilen türden bir mekansal ilişkiyi imlemez.[1] Almancada "*in*" [içinde] sözcüğü *innan*'dan (ikamet etme), *habitare*'den (eğleşme) gelmektedir. "*An*" ise alışkın olmak, aşina olmak, koruyup kollamak anlamında olup *habito* ve *diligo* olarak *colo* imlenimine sahiptir. İçinde-olma bu imlenime sahiptir. Böyle bir imlenime sahip varolanı hep ben kendim olan varolan, diye nitelendirmiştik. "*Bin*" ifadesi de "*bei*" ile ilişkilidir. Dolayısıyla "*ich bin*" şu demektir: Ben aşina olduğum dünyada, şurada veya burada eğleşirim, burada ikamet ederim. "*Ich bin*"in mastar hali olarak *sein*[a] (yani

---

[1] Bkz. Jakob Grimm, *Kleinere Schriften*, c. 7, s. 247.

[a] "*Sein*" [var] "*ist*"in [vardır] mastar halidir: varolanlara "*ist*" [vardır] deriz.

bir eksistensiyal olarak) bir yerlerde ikamet etmek, bir şeylere aşina olmak demektir. *O halde içinde-olma, özsel konstitüsyonu dünya-içinde-varolma olan Dasein'ın*[b] *varlığının formal eksistensiyal ifadesidir.*

Daha ayrıntılı tefsir edilmesi gereken dünyaya soğurulmuşluk anlamındaki "beraberce var olma," içinde-olmada temellenen bir eksistensiyaldir. Dasein'ın fenomenal içeriğine uygun varlık kavramlarını dile getirmemiz gerektiği ve bu yapı eskiden kalma ontolojik kategorilerle ilkesel olarak kavranamaz olduğu için ve buradaki analizlerde amaç Dasein'ın asli varlık yapısını *görmek*
55 olduğundan söz konusu "beraberce var olmaya" daha yakından bakmamız gerekmektedir. Bu amaçla, ontolojik bakımdan ve özü itibariyle başka olan bir şey ile bunu birbirinden ayırt etme yoluna gideceğiz yine. Yani aynı dilsel araçlarla ifade ettiğimiz kategoriyal varlık ilişkilerini ele alacağız. Kolayca gözden kaçabilecek bu fundamental ontolojik farkların, gözümüzde bu şekilde fenomenal olarak canlandırılışı ("kendiliğinden anlaşılır" şeyleri ele almak pahasına da olsa) *açıklıkla* yapılmalıdır. Oysa ontolojik analitiğin halihazırdaki durumu, söz konusu kendiliğinden anlaşılabilir şeyleri "kavrama" konusunda hiç de yeterli olamadığımızı ve bunları kendi varlık anlamları içinde tefsir edemediğimizi ve uygun yapı kavramlarının emin olabildiğimiz kalıplarına bile sahip olmadığımızı göstermektedir.

Dünyada "beraberce var olma" (ki bu bir eksistensiyaldir) karşılaştığımız birtakım şeylerle beraberce-mevcut-olma anlamına asla gelmez. Kendisine "Dasein" denilen bir varolanın, adına "dünya" denilen başka bir varolanla "yan yanalığı" diye bir şey yoktur. Mevcut olan iki şeyin beraberliğini dilsel olarak ifade ederken bazen şöyle deriz: "Masa ile kapı 'beraberce' durmaktadır,"

[b] Fakat esasen varlığın değil ve hatta varlığın kendisinin değil – mutlak olarak.

"sandalye duvarla 'temas' etmektedir." Kati biçimde ele alınacak olursa burada asla bir "temastan" söz edemeyiz. Bunun nedeni, daha yakından incelendiğinde duvarla sandalye arasında sonunda hep bir mesafe kalması değildir. Bu mesafe sıfır bile olsa sandalye ilkece duvarla temas edemez. Temas etmenin koşulu, sandalye "için" duvarın *karşılaşılabilir* bir şey olmasıdır. Dünya içindeki bir varolanın başka bir varolanla temas edebilmesi için onun özü gereği içinde-olma varlık minvaline sahip olması gerekir. Bunun için burada-var-olmaklığıyla dünya gibisinden bir şey onda keşfedilmiş olmalı ve varolan diye bir şey kendi mevcut-olmaklığı içinde erişilebilir olmak üzere dünyadan hareketle onunla temas etmek suretiyle kendini açabilmelidir. Dünya içinde mevcut olan ve üstelik *dünyasız* olan iki varolanın birbiriyle "temas" etmesi mümkün değildir: çünkü hiçbiri diğeriyle "beraberce var olamamaktadır." Burada kullanılan "üstelik dünyasız olan" ifadesi gözden kaçıp eksik kalmamalıdır, çünkü dünyasız-olmayan bir varolan da (örneğin Dasein'ın kendisi) dünya "içinde" mevcuttur. Daha doğru bir ifadeyle: Dasein da belirli bir hakla ve bazı sınırlar dahilinde salt mevcut olan olarak *telakki edilebilir*. Bu amaçla içinde-olmanın eksistensiyal konstitüsyonunu tamamen göz ardı etmek ya da buna hiç bakmamak şarttır. Fakat "Dasein'ı" bir mevcut olan ve yalnızca mevcut bir şey olarak telakki etme olanağı ile Dasein'ın *kendine özgü* "mevcut-olmaklık" minvalini birbirine karıştırmamak gerekir. Söz konusu mevcut-olmaklığa, özgül Dasein yapılarını göz ardı ederek değil, bunların öncel olarak anlaşılmasıyla erişmek mümkündür. Dasein en zati varlığını bir tür "olgusal mevcut olma" içinde anlar.[1] Bir olgu 56
olan kendi Dasein'ımın "olgusallığı" yine de bir maden türünün olgusal mevcudiyetinden ontolojik bakımdan temelli farklıdır. Her bir Dasein'ın kendi Dasein olgusunun

[1] Bkz. § 29.

olgusallığına *faktisite* diyoruz. Bu varlık belirleniminin birbirine karışık yapısının bir *mesele olarak* kavranılabilmesi ancak Dasein'ın eksistensiyal temel konstitüsyonlarını önceden açığa çıkarmakla mümkündür. Faktisite kavramı şunu kapsar: "dünya içinde" bir varolanın dünya-içinde-varolması (kendi dünyası içinde karşılaştığı varolanın varlığıyla "yazgısal olarak" bağlanmış bir varolan olarak kendini anlayabilmesi).

Şimdi yapılması gereken, bir eksistensiyal olarak içinde-olma ile bir kategori olarak mevcut olanların kendi aralarındaki "içeridelik" arasındaki ontolojik farkı görmektir. İçinde-olmayı bu şekilde sınırlandırırken Dasein'ın her türlü "mekansallıktan" mahrum olduğunu iddia etmiyoruz. Bilakis Dasein'ın kendine özgü bir "mekan-içinde-oluşu" vardır. Ama bu da *ancak esasen dünya-içinde-varolma zemini üzerinde mümkündür.* Bu yüzden içinde-olmayı ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturabilmek için onun ontik karakterizasyonuna başvuramayız. Yani şu denilemez: Dünya içinde-olma tinsel bir niteliktir, oysa insanın "mekansallığı" onun cismaniliği üzerine "temellenen" bedenselliğinin bir mahiyetidir. Çünkü böyle dendiği takdirde yine şu veya bu mahiyetteki bir tinsel şeyin, cisimsel bir şeyle "beraber-mevcut-olması" durumuyla karşı karşıya kalınır ki bu durumda böylesi bir birleşik varolanın varlığı iyice karanlıkta kalır. Dünya-içinde-varolmayı Dasein'ın özünün yapısı olarak anladığımız takdirde ancak, Dasein'ın *eksistensiyal mekansallığını* idrak etmek mümkün olabilir. Bu bizi, söz konusu yapıyı görememe ya da peşinen üzerini çizip atma tehlikesinden korur. Onun üzerini çizip atma tehlikesi, insanın öncelikle tinsel bir şey ve ondan sonra mekan "içine" yerleştirilmiş bir şey olduğuna ilişkin naif fikirden doğan ontolojik değil ve fakat "metafizik" bir motivasyona dayanır.

Kendi faktisitesi dolayısıyla Dasein'ın dünya-içinde-varoluşu, içinde-olmanın belirli minvallerine saçılmış

ve hatta parça parça hale gelmiştir hep. İçinde-olmanın bu çok sayıdaki minvallerine örnek olarak şunları sayabiliriz: bir şeyle uğraşıyor olmak, bir şey üretmek, bir şeyi işlemek, onu koruyup kollamak, bir şeyi kullanmak, bir şeyden vazgeçmek ya da onu kaybetmek, girişimde bulunmak, isteğini yerine getirmek, bilgi almak, soruşturmak, gözetlemek, tartışmak, belirlemek... İçinde-olmanın bu minvallerinin varlık tarzı, karakterizasyonunu ileride ayrıntılı olarak yapacağımız *ilgilenmedir*. *Olumsuzlayan* moduslar da ilgilenmenin minvalleri arasında sayılır: yapmama, fırsat kaçırma, vazgeçme, dinlenme ve ilgilenme olanaklarından "öylesine" yararlanmanın tüm modusları gibi. "İlgilenme" başlığının öncelikle önbilimsel bir anlamı vardır ve şunu ifade edebilmektedir: bir şeyi icra etmek, halletmek, "temize çıkarmak." Ancak bu ifade şu anlama da gelebilmektedir: "bir şeyler temin etmek" anlamında bir şeylerle ilgilenmek. Ayrıca bu ifadeyi oldukça karakteristik bir biçimde daha kullanırız: herhangi bir girişimin başarısızlıkla sonuçlanmaması için onunla ilgilenirim. Burada, "ilgilenme" evhamlanmak gibi bir anlama sahiptir. Bu başlığın söz konusu önbilimsel ontik anlamlarına karşın, bu incelemede "ilgilenme" ifadesi olanaklı bir dünya-içinde-varolmanın varlığını isimlendirmek için kullandığımız ontolojik bir terim (bir eksistensiyal) olacaktır. Bu başlığı seçmemizin nedeni, Dasein'ın öncelikle ve büyük oranda ekonomik ve "pratik" olmasından değil, Dasein'ın kendi varlığının *ihtimam-gösterme* olduğunu görünür kılmak istememizdendir. Keza bu ifade, ontolojik bir yapı kavramı olarak da kavranmalıdır (bkz. bu ayrım 6. Bölüm). Bu ifadenin her Dasein'da ontik bakımdan mevcut olan "meşakkat," "melankoli" ve "hayat dertleri" ile hiçbir ilgisi yoktur. Bunların ve "kedersizlik" ve "neşenin" ontik bakımdan mümkün olabilmesi, *ontolojik* anlamda Dasein'ın ihtimam-gösterme olmasından ileri gelir. Dasein'a özsel ola- 57

rak dünya-içinde-varolma ait olduğundan onun dünyaya yönelik varlığı özsel olarak ilgilenmedir.[a]

Buraya kadar anlatılanlardan anlaşıldığı üzere içinde-olma, Dasein'ın bazen sahip olduğu, bazen sahip olmadığı, *onsuz* da *var* olabildiği bir "nitelik" değildir. İnsan hem "var" hem de buna ek olarak ara sıra sahip olduğu bir "dünya" ile varlık ilintisi kuran değildir. Dasein "öncelikle" içinde-olmaktan-özgür olup ara sıra dünyayla "ilişki" kurma keyfiliğinde olan bir varolan asla değildir. Dünyayla ilişki kurulabiliyor olması dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın ne ise öyle olduğu *için* mümkündür ancak. Bu varlık konstitüsyonu, Dasein karakterindeki varolan dışında başka bir varolanın daha mevcut olması ve Dasein'ın onunla karşılaşmasıyla meydana geliyor değildir. Başka bir varolanın Daseinla "yüz yüze gelebilmesi" bir *dünya* dahilinde onun kendiliğinden kendini gösterebilmesiyle mümkündür.

Günümüzde sıkça kullanılan "insan kendi çevresine sahiptir" sözü, buradaki "sahiptir" ifadesi belirlenmediği sürece ontolojik bakımdan boş olacaktır. Bir olanak
58 olarak "sahip olma" içinde-olmanın eksistensiyal konstitüsyonu üzerine temellenmektedir. Bu minvalde özsel olarak varolan olarak Dasein, çevresi içinde karşılaştığı varolanları bu sayede açıkça keşfedebilir, haklarında bilgi sahibi olabilir, üzerlerinde tasarrufta bulunabilir ve bir "dünyaya" *sahip* olabilir. Ontik bakımdan alelade bir söz olan "çevre sahibi olmak"sözü, ontolojik bakımdan bir meseledir. Bu meseleyi çözmek için daha önce Dasein'ın varlığını ontolojik bakımdan yeterli ölçüde belirlemek gerekir. Biyoloji alanında –özellikle bir kez daha K. E. v. Baer'le birlikte– bu varlık konstitüsyonundan yararlanılıyor olması, ondan felsefice yararlanılmasının "biyolojizme" delalet ettiği anlamına gelmez. Zira bir po-

[a] İnsan-olma ile şurada-olma aynı tutulmuştur burada.

zitif bilim olan biyoloji de bu yapıyı bulup belirleyemez – biyoloji söz konusu yapıyı önceden varsaymak ve sürekli olarak ondan yararlanmak[a] durumundadır çünkü. Bu yapının biyolojinin tematik nesnesinin *a priori*'si olarak felsefi olarak açıkça ele alınması da onun peşinen bir Dasein yapısı olarak kavranılmış olmasını şart koşar. Bu şekilde kavranılan söz konusu ontolojik yapı cihet kabul edilerek "yaşamın" varlık konstitüsyonu olumsuzlama yoluyla *a priori* olarak ihata edilebilir. Ancak ilgilenme olarak dünya-içinde-varolmanın hem ontik hem de ontolojik bakımdan önceliği vardır. İşte bu yapı, temellendirici yorumuna Dasein analitiği sayesinde kavuşmaktadır.

Fakat bu varlık konstitüsyonuna ilişkin şu ana kadar yapılan belirlemeler salt olumsuz ifadelerden oluşmuyor mu? Fundamental olduğu iddia edilen içinde-olmanın ne *olmadığını* işittik şimdiye kadar. Gerçekten de öyle. Ancak bu olumsuzlayıcı karakterizasyonun öne çıkmış olması tesadüf değildir. Bu durum, söz konusu fenomenin kendine özgülüğünü açığa vurduğu için hem sahicidir hem de bu fenomenin kendisine uygun düşen anlamda olumlayıcıdır. Dünya-içinde-varolmanın fenomenolojik serimlenişi, tüm çarpıtma ve örtmelerin reddi karakterine sahiptir. *Çünkü* bu fenomen her Dasein'da daima belirli bir minvalde zaten bizatihi "görülmektedir." O, Dasein'ın bir temel konstitüsyonunu oluşturduğu *için* bu böyledir. Zira onun varlık anlayışı bakımından hep kendi varlığı içinde zaten açımlanmıştır. Fakat bu fenomen genellikle zaten temelden yanlış yorumlanmış veya ontolojik bakımdan yetersiz biçimde tefsir edilmiştir.[b] Bütün bu "belirli bir minvalde görebilme ama yine de genellikle yanlış yorumlamalar" Dasein'ın söz konusu varlık kons-

---

[a] Peki ama, "dünya"dan haklı olarak mı bahsediliyor orada? Sadece çevre! Çevre "verir," karşılığı "sahip" olmadır. Şurada-varolma asla dünyaya "sahip" değildir.

[b] Çok doğru! Çünkü varlıksal bakımdan *var* değildir ki!

titüsyonu üzerine temellenir. Dasein kendisini ve kendi dünya-içinde-varoluşunu ontolojik bakımdan önce kendisi *olmayan* ama kendi dünyası "dahilinde" karşılaştığı *bir* varolan ve onun varlığı olarak anlar.[c]

Bu varlık konstitüsyonu Dasein'ın kendisinde ve kendisi için hep bir şekilde tanıdıktır. Şimdi, bu varlık
59 konstitüsyonu, bilgiye dönüşecekse eğer böyle bir görev kapsamında belirtik olan *bilme kendini* "ruhun" dünyayla ilişkisine emsal olması bakımından dünyayı bilme olarak ele alıyor olacaktır. Bu yüzden, dünyayı bilme (*noein*) veya "dünyaya" söz yöneltme ve onu sözlü olarak ele alma (*logos*) dünya-içinde-varolmanın birincil modusu olma işlevine sahip olduğu halde onun böyle olduğu kavranmamaktadır. Bu varlık yapısı ontolojik bakımdan erişim dışı kaldığı halde ontik bakımdan bir varolan (dünya) ile bir başka varolan (ruh) arasındaki "ilişki" olarak tecrübe edildiğinden ve varlık dünya içindeki varolanlar olarak varolanlara ontolojik bir tutunma olarak öncelikle anlaşıldığından, bu varolanlar arasındaki ilişki söz konusu varolanlar temeli üzerinde ve onların varlıkları anlamında (yani mevcut olma olarak) kavranmaya çalışılagelmiştir. Her ne kadar önfenomenolojik olarak tecrübe edilip bilinse de dünya-içinde-varolma ontolojik açıdan uygun olmayan bir yoldan tefsir edildiğinde *görünmez* hale gelir. Böyle bir durumda Dasein'ın konstitüsyonu (kendiliğinden anlaşılan bir şey olarak) yalnızca söz konusu uygunsuz tefsirin kalıpları içinde bilinir olur. Sonuç olarak Dasein'ın söz konusu konstitüsyonu daha sonra bilgi teorisi meselelerinin veya "bilgi metafiziğinin" "apaçık" hareket noktası haline geliverir. Öyle ya, bir "öznenin" bir "nesneye" göndermede bulunmasından (ve tersinden) daha kendiliğinden anlaşılır başka ne olabilir ki? Söz konusu "özne-nesne-ilişkisi" önceden

[c] Geriye doğru yapılmış yorum.

varsayılmak durumundadır. Oysa faktisite bakımından tartışılmaz olsa da bu varsayım sırf bu yüzden oldukça büyük bir uğursuzluğa dönüşmüştür (ontolojik zorunluluğu ve özellikle de ontolojik anlamı karanlıkta kaldığı takdirde).

İçinde-olma fenomenini emsal olarak esasen ve münhasıran dünyayı bilme temsil ettiğinden (ve yalnızca bilgi teorisi bakımından değil: Zira pratik tutum "teorik *olmayan*" ve "ateorik" tutum olarak anlaşılmakta ve dolayısıyla bilmenin bu önceliği onun kendi en zati varlık tarzının yanlış anlaşılmasına yol açmaktadır), dünya-içinde-varolma dünyayı bilme bakımından daha keskin biçimde ortaya çıkarılmalı ve içinde-olmanın eksistensiyal "modalitesi" olarak görünür kılınmalıdır.

§ 13. Temellenmiş Bir Modus Üzerinden İçinde-Olmanın Örneklendirilmesi. Dünyayı Bilme

Şayet dünya-içinde-varolma Dasein'ın hem esasen hem de münhasıran hergünkülük modusu içinde hareket ettiği bir temel konstitüsyonuysa, kendisi ontik bakımdan da hep tecrübe ediliyor olmalıdır. Zira aksi takdirde onun topyekun gizlenmişliğini anlamak mümkün olamazdı, özellikle de Dasein'ın kendine özgü bir varlık anlayışına 60
(belirsiz bir işlev icra ediyor olsa bile) sahip olması yüzünden. Oysa "dünyayı anlama fenomeni" kavranıldığı andan itibaren "dışsal" ve formel bir tefsir haline gelivermektedir. Bunun bir göstergesi, günümüzde bilmenin hâlâ "özne ile nesne arasındaki ilişki" olarak belirlenmeye devam edilmesidir. Ama bu belirlemede bir "hakikat" bulunduğu kadar içi boşluk da bulunmaktadır. Zira özne ile nesne Dasein ile dünyayla[a] örtüşüyor değildir.

[a] Hiç de değil! İkisini biraraya getirmekle reddedici olan bile ölümcül duruma düşüverir.

Eğer içinde-olmayı birincil olarak *bilerek* dünya-içinde-varolmadan hareketle belirlemek gerekseydi, burada talep edilen ilk görev bilmenin dünya içinde ve dünyaya yönelik varlığın fenomenal karakteristiğini sunmak olurdu. Böyle bir varlık ilintisi üzerine refleksiyonda bulunulduğunda, bilinecek olan ve adına doğa denilen bir varolan öncelikle verili kabul edilecektir. Oysa bu varolanda bilmenin kendisine rastlanılmamaktadır. Bilme "var" ise şayet, o yalnızca bilmekte olan varolana aittir. Halbuki bu varolanda (yani bir şey olarak insanda) da bilme mevcut değildir. Öyle ya da böyle, bilme bedensel nitelikler gibi dışsal olarak tespit edilememektedir. Eğer bilme bu varolana aitse ve fakat dışsal bir mahiyet değilse, o zaman "içte" olmalıdır. Bilmenin öncelikle ve sahih olarak "içte" olduğu ve hatta fiziksel ve psikolojik varolanların varlık türüyle hiçbir ilgisi olmadığı daha açık biçimde sabitlendikçe, bilginin özü sorusu ile özne ve nesne ilişkisinin aydınlığa kavuşturulması konusunda daha varsayımsızca davranılmış olunduğuna inanılır. Gelgelelim bu durumda bir mesele ortaya çıkabilir. Yani şu soru: Bilen özne kendi iç "aleminden" nasıl dışarı çıkar ve "başka ve dış" bir aleme varır, nasıl olur da bilmenin bir nesnesi olabilir, öznenin başka bir aleme atlamak zorunda kalmaması için nesneyi nasıl düşünmeliyiz ki sonuçta özne onu bilebilsin? Farklı varyasyonlara sahip bu yaklaşımın hiçbirinde de bilen öznenin varlık türü nedir sorusu sorulmaz. Oysa öznenin bilmesi üzerine tartışıldığında onun varlık minvali açıkça dile getirilmese de mütemadiyen bir tema olarak durmaktadır. Öznenin içinin ve "iç aleminin" bir "kutu" veya "kap" olarak düşünülemeyeceği sürekli vurgulanmıştır. Öte yandan bilmenin öncelikle kapsandığı içkinliğin "içinin" pozitif olarak ne anlama geldiği ve bilmenin "içeride olmasının" varlık karakterinin öznenin varlık türü üzerine nasıl temellendiği konusunda sessizlik egemendir. Bu iç

alem nasıl tefsir edilirse edilsin, bilmenin bu iç alemden "dışarıya" nasıl eriştiği ve "aşkınlık" kazandığı sorulur 61
sorulmaz böylesi bir muammaya yol açan bilmenin ne ve nasıl olduğu açığa kavuşturulmadığı sürece onun aslında bir sorun oluşturduğu açığa çıkıvermektedir.

Bu yaklaşımda, bilgi fenomeni üstün körü temalaştırıldığında bile açıkça olmasa da dile getirilen şu meseleye kör kalınmaktadır: Bilme, dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın bir varlık modusudur. Bilme ontik olarak bu varlık konstitüsyonu üzerine temellenmiştir. *Bilme dünya-içinde-varolmanın bir varlık türüdür* ifadesi fenomenal bir bulgudur. Buna şöyle karşı çıkılabilir: Bilmenin bu yorumuyla bilgi meselesi yok edilmiş olmaz mı? Eğer bilmenin zaten kendi dünyasında olduğu *varsayılırsa* (oysa özne kendini aşarak oraya varacaktı güya), bu konuda herhangi bir soru sormanın anlamı kalır mı? Bu son soruda yine karşımıza fenomenal olarak açığa çıkarılmamış tesis edici "bakış açısı" çıkmaktadır: Bir bilgi meselesinin *bulunup bulunmadığına* ve *hangi anlamda bulunduğuna* hangi merci karar verecektir? Bu merci bilgi fenomeninin kendisi ve bilenin varlık türü değil midir?

Bilmenin fenomenal bulgusunda kendini gösterenin ne olduğunu sorduğumuzda şunu sabitlememiz gerekir: bilmenin kendisi, Dasein'ın varlığını özsel olarak teşkil eden zaten-beraberce-dünyada-varolma üzerine öncel olarak temellenmiştir. Söz konusu halihazırda-beraberce'lik, öncelikle saf mevcut olana sabit biçimde gözünü ayırmaksızın bakmak değildir yalnızca. İlgilenme olarak dünya-içinde-varolma, ilgilenilen dünyaca *teslim alınmıştır*. Mevcut olanın gözetlenerek belirlenmesi olarak bilmenin mümkün olabilmesi için öncel olarak dünyayla ilgilenerek yapıp ettiklerimizden *yoksun kalmaya* gerek vardır. Üretme, iş yapma ve benzerlerinden imtina ettiğinde ilgilenme, içinde-olmanın geriye kalan tek modusu olan *bir-şeyle-beraberce-öylece-bulunmaya* bırakır ken-

dini. Dünya içinde karşılaşılan varolanları yalnızca saf *görünüşleri* (*eidos*) itibariyle karşılaştıran dünyanın bu varlık türünün zemini üzerinde ve söz konusu varlık türünün bir modusu *olarak* karşılaşılan varolanlara açıkça bakış yöneltmek mümkün olabilmektedir.[a] Bu *bakış yöneltme*, belirli bir şeye dikkat yöneltmedir, mevcut olana bakış odaklamadır. Karşılaşılan varolanda peşinen bir "bakış noktası" bulur kendine. Böylesi bir bakış yöneltme, dünya içindeki varolanda kendi başına eğleşme modusuna kavuşur. Mevcut olanın *duyumsanışı*, her türlü çalışma ve kullanımdan imtina etme demek olan böyle
62 bir "*eğleşme*"içinde icra olunur. Duyumsamanın icra türü, bir şeye bir şey olarak *söz yöneltme* ve *sözlü olarak tartışmadır*. Bu, en geniş anlamıyla *tefsir* demektir. Onun zemini üzerinde duyumsama bir *belirlemeye* dönüşür. Duyumsanıp belirlenenler önermeler olarak dile getirilebilmekte, önermeler olarak *ifadeler* içerebilmekte ve onları muhafaza edebilmektedirler. Bir şey hakkındaki bir ifadenin duyumsamayla elde edilen içeriği, dünya-içinde-varolmanın bizatihi bir minvali olup öznenin bir şeyler hakkında temsiller edindiği ve böylelikle alımladığını, "içeride" sakladığı, bazen de bunun gerçeklikle nasıl "örtüştüğü" sorusunun ortaya çıkabildiği bir "süreç" olarak yorumlanmamalıdır.

Bir şeye yönelip onu kavrarken Dasein, öncesinde içine kapalı olduğu kendi iç aleminden bilahare dışarıya çıkıyor değildir. Bilakis Dasein, birincil varolma türüne uygun olarak, zaten hep keşfedilmiş dünyada karşılaşılan bir varolanda olacak şekilde "dışarıdadır." Ve bilinecek varolanda belirleyici olan eğleşme, iç alemden dışarıya çıkma değildir. Bilakis nesnede olacak şekilde "dışarı-

[a] Bir şeyden bakışımızı çevirmekle bir şeye bakmak kendiliğinden gerçekleşmez – bunun kendi menşei vardır ve zorunlu sonucu bakışı çevirmedir. Bakma kendine has asliliğe sahiptir. Oysa *eidos*'a bakmak başka bir şeyi talep eder.

da-varolma" esnasında da Dasein esas anlamda "içeridedir," başka bir deyişle dünya-içinde-varolma olarak bilen bizatihi kendisidir. Ayrıca bilinenin duyumsanması, kavrayanın dışa çıkarak orada ele geçirdiği ganimetle birlikte bilinç denilen "kutunun" içine geri dönmesi de demek değildir. Bilen Dasein bir şeyleri duyumsar, saklar ve korurken bile *bir Dasein olarak dışarıdadır*. Demek ki varolanın "salt" varlık ilişkisini bilmek, onu "yalnızca" temsil etmek, hakkında "yalnızca" "düşünmek" sırasında bile *ilksel* kavrama sırasında dış dünyada varolanda bulunmak ile arasında hiçbir fark yoktur. Daha önce bilinen bir şeye ilişkin tüm varlık ilişkisinin silindiği unutuş ve yine aynı şekilde tüm aldanış ve yanılmalar da *asli içinde-olmanın bir modifikasyonu olarak* kavranmalıdır.

Dünya-içinde-varolmanın dünyayı bilme bakımından tesis edici moduslarına ilişkin az önce ortaya konulan temellendirme ilişkisi şunu belirgin kılmıştır: Bilmeyle birlikte Dasein, kendisinde hep keşfedilmiş olan dünyaya dair yeni bir *varlık duruşu* kazanır. Bu yeni varlık olanağı müstakil biçimde gelişebilir, bir görev halini alabilir ve bir bilime dönüşerek dünya-içinde-varolmanın yönetimini devralabilir. Fakat bilme ne öznenin dünyayla ortak bir "*commercium*"unu *yaratır*, ne de bu, dünyanın özneye nüfuz etmesiyle *meydana gelir*. Bilme, Dasein'ın dünya-içinde-varolmada temellenmiş bir modusudur. Bu yüzden temel konstitüsyon olan dünya-içinde-varolma *öncel* bir yorumu talep eder bizden.

III

63 # DÜNYANIN DÜNYASALLIĞI

§ 14. Esas Olarak Dünyanın Dünyasallığı Fikri

Dünya-içinde-varolmanın ne olduğu, onun bir yapı momenti olan "dünya" bakımından görünür kılınacaktır öncelikle. Bu görevin yerine getirilmesi kolay ve önemsizmiş gibi görünür. Bu yüzden de ondan muaf olunduğu inancı hâlâ yaygındır. "Dünyayı" bir fenomen olarak betimlemek ne demektir? Dünya içindeki "varolanlarda" görünür olanı görünür kılmaktır. Atılacak ilk adım dünya "içinde" bulunanları tek tek saymaktır: evler, ağaçlar, insanlar, dağlar, yıldızlar. Bu varolanın "görünümünü" *resimleyebilir*, onda ve onun sayesinde meydana gelen şeyleri *hikaye edebiliriz*. Ama açıktır ki bu, fenomenolojik açıdan herhangi bir önemi olmayan önfenomenolojik bir "meşguliyet" olarak kalmaktadır. Çünkü betimlememiz varolanlara yapışık kalmaktadır. Yani ontiktir. Oysa biz varlığı arıyoruz. Fenomenolojik anlamda "fenomeni," kendini varlık ve varlık yapısı olarak gösteren diye belirlemiştik formel olarak.

O halde "dünyayı" fenomenolojik olarak betimlemek şu anlama gelecektir: dünya dahilinde mevcut olan varolanın varlığını açığa çıkarmak ve kavramsal-kategoriyal olarak sabitlemek. Dünya içinde varolanlar, doğal şeyler

ve "değer atfedilmiş" şeylerdir. Onların şey-olmaklıkları bir mesele oluşturmaktadır. Ve "değer atfedilmiş" şeylerin şey-olmaklıkları doğal şeylerin şey-olmaklıkları üzerine bina edildiğinde, doğal şeylerin varlığı yani doğanın kendisi birincil tema haline gelmektedir. Doğal şeylerin yani tözlerin her şeyi temellendiren varlık karakteri tözselliktir. Onun ontolojik anlamı nedir? İşte bu soruyla incelememizi açık seçik bir soru istikametine sokmuş oluyoruz.

Peki ama, burada "dünyaya" dair ontolojik bir soru sormuş oluyor muyuz? Ana hatları çizilen mesele kuşkusuz ki ontolojiktir. Fakat bu ontoloji doğanın varlığını en saf biçimde ortaya koyabilse bile (matematiksel doğabiliminde bu varolan hakkında sunulan temel önermeleri ölçü alarak) böyle bir ontoloji asla "dünya" fenomenine isabet edemeyecektir. Çünkü doğanın kendisi de dünya içinde karşılaşılan ve çeşitli yol ve aşamalardan geçilerek keşfedilebilir olan bir varolandır.

O halde Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla eğleştiği varolanları mı yani "değer atfedilmiş" şeyleri mi ele almak gerekir? İçinde yaşadığımız dünyayı "sahih" olarak gösterenler onlar değil midir? Belki de onlar "dünya" gibi- 64
sinden bir şeyi gerçekten de çok daha nüfuz edici biçimde gösteriyorlardır. Ama bu şeyler de dünya "dahilindeki" varolanlardan ibarettir.

Dünya-dahilindeki varolanın ne ontik olarak resmedilmesi, ne de bu varolanın varlığının ontolojik yorumu "dünya" fenomeninin kendisine isabet edebilir. Çünkü "nesnel varlığa" yönelik her iki erişim türünde zaten "dünya" farklı minvallerde "varsayılmıştır."

Yoksa sonunda söz konusu varolanın bir belirlenimi olarak "dünyadan" bahsetmek hiç mi mümkün olmayacaktır? Oysa bu varolana dünya-dahilinde diyoruz. Yoksa, "dünya" Dasein'ın bir varlık karakteri midir? Ve eğer öyleyse her Dasein "öncelikle" kendi dünyasına mı sahiptir? Böylece "dünya" "öznel" bir şey haline gelmez

mi? Bu durumda "içinde" *var* olduğumuz "müşterek" bir dünya nasıl mümkün olabilecektir? Ve eğer "dünyaya" ilişkin soru soruyorsak *hangi* dünyayı kastetmiş oluyoruz? Ne bu, ne şu dünya: Kastettiğimiz *esasen dünyanın dünyasallığıdır*. Bu fenomenle karşılaşabilmek için hangi yolu kullanmalıyız?

"Dünyasallık" ontolojik bir kavram olup dünya-içinde-varolmanın tesis edici bir momentinin yapısını dile getirmektedir. Biz dünya-içinde-varolmayı Dasein'ın varoluşsal belirlenimi olarak biliyoruz. Buna göre dünyasallığın kendisi bir eksistensiyaldir. Ontolojik bakımdan "dünyaya" ilişkin soru sorduğumuzda Dasein analitiğinin tematik alanını terk ediyor değiliz. Zira "dünya" özsel olarak Dasein *olmayan* bir *varolanın* belirlenimi olmayıp Dasein'ın kendisinin bir karakteridir. Bu, "dünya" fenomenini inceleme yolunun dünya içinde varolandan ve onun varlığından geçme mecburiyetini dışarıda tutuyor değildir. Dünyanın fenomenolojik "betimlenişi" görevi hiç de apaçık değildir. Bu yüzden onu yeterli ölçüde belirlemek için bile öze inen birtakım ontolojik beraklaştırmalara gerek duyulmaktadır.

"Dünya" sözcüğüyle ilgili yukarıda icra edilen irdelemelerden ve onun sıklıkla kullanılmış olmasından, bu sözcüğün çokanlamlılığı açığa çıkarmaktadır. Bu çokanlamlılığı açarak çeşitli anlamların işaret ettiği fenomenleri ve onların ilişkisini ortaya koymak mümkün olabilir:

1. Dünya ontik bir kavram olarak kullanılmakta olup dünya içinde mevcut olabilen varolanların tümlüğünü imler.

2. Dünya ontolojik bir terim işlevini görmekte olup yukarıda birinci maddede ifade edilen varolanların varlığını imler. Burada "dünya" söz konusu varolanlar çokluluğunu kapsayan sahanın başlığı haline gelebilir: Örneğin
65 matematikçilerin "dünyası" dendiğinde matematikteki olanaklı nesnelerin sahası imlenmiş olur.

3. Öte yandan dünya başka bir ontik anlamda daha anlaşılabilir. Ama bu kez özü itibariyle Dasein olmayan ve dünya-dahilinde karşılaşılan bir varolan olarak değil de fiili Dasein'ın kendisi olarak "yaşadığı" bir "*içinde oluş*" olarak. Burada dünya varoluşa-dair önontolojik bir anlama sahiptir. Burada da yine farklı olanaklar yer alır: Dünya "kamusal" biz-dünyasını veya "zati" ve en yakın (evsel) çevreleyen-dünyayı imler.

4. Nihayet dünya ontolojik-varoluşsal *dünyasallık* kavramını imler. Dünyasallığın kendisi özel "dünyaların" ilgili yapı bütününe göre modifikasyona tabi olabilir olup esas olarak dünyasallığın *a priori*'sini içinde kapsar. Terminolojik bakımdan dünya ifadesini yukarıda üçüncü maddede sabitlenen anlamında kullanıyor olacağız. Dünyayı birinci maddedeki anlamında kullandığımızda bunu tırnak içine alarak belirteceğiz.

Bu terimi "dünyasal" şeklinde kullandığımızdaysa bu, Dasein'ın bir varlık türü anlamına gelecektir. Dünyasal terimini dünya "içinde" mevcut olan varolanlar için kullanmayacağız. Aksine onlara dünyaya-ait[a] veya dünya-dahilinde diyeceğiz.

Şimdiye kadarki ontolojiye göz attığımızda Dasein'ın dünya-içinde-varolma konstitüsyonunun gözden kaçırılmış olması ile dünyasallık fenomeninin *atlanmış* olmasının el ele gittiği görülecektir. Bunun yerine dünya, dünya-dahilinde mevcut olup da öncelikle keşfedilmemiş olan varolanın varlığından yani doğadan[b] hareketle yorumlanmaya çalışılmıştır. Ontolojik-kategoriyal olarak anlaşıldığında doğa, dünya-dahilinde olanaklı varolanların varlığının bir sınır durumudur. Böyle bir anlama sahip varolan olarak doğayı Dasein, kendi dünya-içinde-varoluşunun yalnızca belirli bir modusu içinde keşfedebilir. Bu bilme, dünyayı belirli bir dünyasızlaştırma

---

[a] Şurada-varolma tam da *dünyayı-işiticidir*.

[b] Burada "doğa," yeni çağ fiziği bağlamında Kantçı anlamdadır.

karakterine sahiptir. Oysa dünya-dahilinde karşılaşılan belirli bir varolanın varlık yapılarının kategoriler bütünü olarak "doğa" asla *dünyasallığı* anlaşılır kılabilir değildir.[a] Tıpkı bunun gibi, romantisizmin kullandığı doğa kavramı anlamındaki "doğa" fenomeni de ancak dünya kavramından yani Dasein'ın analitiğinden hareketle ontolojik bakımdan kavranabilirdir.

Dünyanın dünyasallığının ontolojik analizi meselesi açısından değerlendirildiğinde geleneksel ontoloji (böyle bir meseleyi görebiliyorsa elbette) bir çıkmaz içindedir. Öte taraftan Dasein'ın dünyasallığına ve onun dünyasallaşmasının olanak ve türlerine ilişkin bir yorum, dünyayı anlama varlık türü içindeki Dasein'ın ontik ve ontolojik
66 bakımdan neden dünyasallık fenomenini atladığını da göstermesi gerekecektir. Buradan, aynı zamanda dünyasallık fenomenine erişim sağlamak için böyle bir atlamaya engel olacak uygun fenomenal hareket noktasına kavuşabilmek için bazı özel düzenlemelere gerek duyulduğunun da işareti yatmaktadır.

Buna ilişkin yöntemsel talimatı daha önce ortaya koymuştuk: Dasein'ın kendine *en yakın* varlık türü olan ortalama hergünkülüğün ufku içinde bu analitiğin tema'sını hem dünya-içinde-varolma, hem de dünyanın kendisi oluşturacaktır. Hergünkü dünya-içinde-varolma takip edilecek ve fenomenal bakımdan buna dayanılarak dünya gibisinden bir şey dikkate taşınmış olacaktır.

Hergünkü Dasein'ın kendine en yakın dünyası *çevreleyen-dünyadır*. İncelememiz ortalama dünya-içinde-varolmanın bu eksistensiyal karakterinden hareket ederek esasen dünyasallık idesine ulaşacaktır. Çevreleyen-dünyanın dünyasallığı (çevreleyen-dünyasallığı) öncelikle karşılaşılan *çevreleyen-dünya-dahilindeki* varolanın ontolojik yorumundan hareket edilerek aranılacaktır. Çevreleyen-dünya ifadesindeki "çevreleyen" sözcüğü me-

[a] Bilakis tam tersi!

kansallığa işaret eder. Fakat çevreleyen-dünya için tesis edici olan "çepeçevrelik" birincil olarak "mekansal" bir anlama sahip değildir. Çevreleyen-dünyaya şüphe götürmez biçimde ait olan mekan karakteri daha ziyade dünyasallığın yapısından hareketle açığa kavuşturulmalıdır. § 12'de işaret edilen Dasein'ın mekansallığı, fenomenal bakımdan buradan kendini görünür kılmaktadır. Oysa ontoloji tam da mekansallıktan hareket ederek "dünyanın" varlığını *res extensa* olarak yorumlamaya kalkışmıştır. "Dünyaya" dair böylesi bir ontolojinin en aşırı eğilimi (ne ontik ne de ontolojik bakımdan Daseinla örtüşen *res cogitans*'ın tam aksi cihetinden hareketle) Descartes'ta görülmektedir. Dünyasallığa dair burada denenen analizi, söz konusu ontolojik eğilimden ayırıp sınırlandırarak belirgin kılmak mümkündür. Bu üç aşamada icra edilecektir: A. Çevreleyen-dünyasallığın ve esas olarak dünyasallığın analizi. B. Dünyasallık analizinin Descartes'taki "dünya" ontolojisinden ayırt edilerek gösterimi. C. Çevreleyen-dünyanın çevreleyicilği ve Dasein'ın "mekansallığı."

A. Çevreleyen-Dünyasallığın ve Esaş Olarak Dünyasallığın Analizi

§ 15. Çevreleyen-Dünya İçinde Karşılaşılan Varolanın Varlığı

En yakınımızda karşılaşılan varolanın varlığının fenomenolojik bakımdan ortaya konuluşu, hergünkü dünya-içinde-varolmanın kılavuzluğunda icra edilecektir. Buna dünya-dahilindeki varolanla dünya *içinde muamele etme* de diyoruz. Muamele etme, ilgilenmenin çok sayı- 67
daki minvallerine dağılmış durumdadır zaten. Daha önce de gösterildiği gibi, muamele etmenin en yakın türü kendi zati "bilgisine" sahip olan elle çalışarak ve kullanarak

ilgilenmedir, sırf duyumsayıcı bilme değil. Fenomenolojik soru öncelikle, böyle bir ilgilenme içinde karşılaşılan varolanın varlığına ilişkindir. Burada bizden talep edilen görmeyi teminat altına alabilmek için öncelikle yönteme dair bir ön açıklamaya gerek vardır.

Varlığın teşhir edilip açığa çıkarılmasında varolan hem ön tema, hem de birlikte temadır. Asıl tema ise varlıktır. Şimdiki analizin sahası içinde ön tema olacak olan varolan, çevreleyen-dünya içindeki ilgilenmelerde kendini gösterendir. Bu varolan, teorik bir "dünya" bilgisinin nesnesi değildir. Bilakis kullanılan, imal edilen ve benzeri yapılandır. Bu şekilde karşılaşılan bir varolan olarak bir "bilmenin" bakışına ön tema olarak dahil olur. Ve fenomenolojik bakımdan öncelikli olarak varlığa bakarak varlığın böylece tematize edilmesinden hareketle ilgili varolanı birlikte temalaştırır. Demek ki bu fenomenolojik tefsir, bir varolanın varolan bazı mahiyetlerinin bilinmesi değil, onun varlık yapısının belirlenmesidir. Varlığa dair bir inceleme olarak ise hep Dasein'a ait olan ve varolanla herhangi bir muamele içindeyken "yaşanır" olan varlık anlayışının müstakil ve açık icrasıdır. Fenomenolojik bakımdan ön tematik varolana (yani burada: kullanılmakta veya imal edilmekte olan varolana) erişim, kendimizi böylesi bir ilgilenmeye dahil ederek olur. Aslına bakılırsa burada kendimizi dahil etmekten bahsetmek yanıltıcıdır. Çünkü muamele edici ilgilenmenin bu varlık türüne kendimizi ayrıca dahil etmeye gerek yoktur. Hergünkü Dasein zaten daima bu minvalde *var olmaktadır*: Kapıyı açarken kapı kolunu kullanırım örneğin. Bu şekilde karşılaşılan varolana fenomenolojik bakımdan erişim onu birlikte gelen, hem böyle bir "ilgilenme" fenomeninin, hem de varolanın ilgilenme *sırasında* kendi kendisiyle *nasıl* karşılaştığının esasen üzerini örten tefsir eğilimlerinin kenara itilmesiyle olmaktadır daha ziyade. İşlerimizi karıştıran bu hatalar, şu sorgulayıcı soruyla

daha da belirgin hale gelmektedir: Hangi varolan ön tema olmalı ve önfenomenolojik zemin olarak sabitlenmelidir?

Herkes şu yanıtı verecektir: şeyler. Oysa kendiliğinden anlaşılır olan bu yanıtla aramakta olduğumuz önfenomenal zemini belki de daha baştan itibaren ıskalamış olabiliriz. Çünkü varolanı "şey" (*res*) diye dile getirmenin ardında açıkça ifade edilmeyen ve önceleyen bir ontolojik 68
karakteristik yatmaktadır. Böyle bir varolandan hareket edip varlığa ilişkin soruya geçen bir analiz şey-olmaklık ve gerçeklik konularına geliverir. Ontolojik açığa çıkarma işleminin daha sonraki aşamalarında tözsellik, maddesellik, uzanım, yan yanalık gibi varlık karakterlerine ulaşılır. Oysa ilgilenme sırasında karşılaşılan varolan, bu varlıkta önontolojik bakımdan da saklı kalmış bulunmaktadır. Şeyleri "öncelikle verili" varolanlar diye ifade edince ontolojik bakımdan bir hata yapılmış olur (her ne kadar ontik bakımdan başka bir şey kastedilmiş de olsa). Esas olarak neyin kastedilmiş olduğu belirsiz kalmaktadır ama. Ya da bu "şeyler" "değer atfedilmiş" şeyler olarak karakterize edilir. Ontolojik bakımdan değer de demektir? Bu "atıf" ve "atfetme" kategoriyal bakımdan nasıl kavranmalıdır? Değer atfedilmiş olma yapısının karanlığını göz ardı ettiğimizi varsaysak bile: ilgilenerek muamele etme sırasında karşılaşılanın fenomenal varlık karakterine isabet edilmiş olunur mu?

Yunanlar "şeyler" için uygun bir terime sahipti: *pragmata*. Yani ilgilenerek muamele etme (*praksis*) sırasında uğraşılanlar. Fakat *pragmata*'nın ontolojik bakımdan özgün "pragmatik" karakterini karanlıkta bırakmış ve onları "öncelikle" "sırf birer şey" olarak belirlemişlerdi.[a] İlgilenme sırasında karşılaşılan varolana *malzeme* diyoruz. Muamele ederken yazma malzemesi, dikiş malzemesi, çalışma malzemesi, taşıma malzemesi, ölçüm malzemesi

[a] Neden? *eidos – morphe – hule*! Ama *tekhne*'den yani "sanatsal" tefsirden! Eğer *morphe, eidos* değil, *idea* olarak ise!

mevcuttur. Malzemenin varlık türünü açığa çıkartmamız gerekmektedir. Bunu, bir malzemeyi malzeme kılanın ne olduğunu (yani malzemeselliğini) öncel olarak sınırlandıranın kılavuzluğunda gerçekleştireceğiz.

Kati anlamda ele alındığında kendi başına tek *bir* malzeme asla "var" değildir. Malzemenin varlığına hep bir malzeme bütünü aittir. Malzeme bu bütün içinde ne ise o olabilmektedir. Özsel bakımdan malzeme "bir şey içindir." İşe yararlık, yardımı dokunurluk, kullanılabilirlik, elverişlilik gibi "bir-şey-içinlikler" malzeme bütününü tesis eder. "Bir-şey-içinliğin" yapısında bir şeyin bir şeyi *imlemesi* yatar. Bu isimle gösterilen fenomen, ancak sonraki analizlerde kendi ontolojik oluşumu içinde görünür kılınabilecektir. Şimdilik amaç, bir atıf çokluğunu fenomenal olarak göz önüne getirebilmektir. Kendi malzemeselliğine uygun olarak malzeme, her zaman başka bir malzemeye ilişkin aidiyetine *göre* vardır: yazma malzemesi için kalem, mürekkep, kağıt, altlık, masa, lamba, mobilyalar, pencere, kapılar, oda. Bu "şeyler" asla kendilerini öncelikle kendileri olarak gösterip sonra da gerçek şeylerin toplamı olarak odayı dolduruyor değildir. Her ne kadar tematik olarak kavranmamış olsa da en yakın olarak karşılaşılan odadır. Ve odayla geometrik uzamsal anlamda "dört duvarla çevrili olan" olarak değil bir ikamet malzemesi olarak karşılaşılır. Buradan
69 hareketle "donanım" kendini gösterir, donanım içinde de ilgili "tikel" malzeme. Ama tüm bunlardan *önce* hep bir malzeme bütünlüğü zaten keşfedilmiştir.

Hep malzemeye uygun olan muamele etme (ki malzeme yalnızca bu sırada kendisini kendi varlığı içinde sahici olarak gösterebilmektedir), örneğin çekiçle vurma, söz konusu varolanı ne tematik olarak bir mevcut şey diye *kavramakta*, ne de bir malzemeyi kullanmak malzeme yapısının kendisini bilmek anlamına gelmektedir. Çekiçle vurmak çekicin malzeme karakterine ilişkin ay-

rıca bir bilgiye daha sahip olmak demek değildir. Çekiçle vurarak bu malzemeyi daha uygun olmayacak tarzda kendimize maletmiş oluruz. Kullanarak muamele etme sırasındaki ilgilenme, kendini söz konusu malzeme için tesis edici olan bir-şey-içinliğe teslim eder. Bir şey olarak çekice gözümüzü ne kadar az dikip bakarsak, onu ne kadar çok elimize alıp kullanırsak, onunla ilişkimiz o kadar asli olur. Böylece çekiçle kendisi ne ise öyle yani bir malzeme olarak örtüsü olmaksızın karşılaşılır. Çekiçle vurarak çekicin özgün "elverişliliği" keşfedilir. Malzemenin kendinden hareketle kendini açımladığı varlık türüne *el-altındalık* diyoruz. Malzeme *bu* "kendinde-var-olmaklığa" sahip olduğu ve salt bir mevcut olan olmadığı için en geniş anlamda elverişli ve kullanılabilirdir. Şeylerin şu veya bu mahiyete sahip "görünümüne" sırf *bakışımızı yönelttiğimizde* ise onları birer el-altında-olan olarak keşfedemeyiz. Şeylere yönelen salt "teorik" seyredici bakış, el-altında-olanları anlamaktan yoksundur. Ama kullanarak elle çalışmaya dayanan muamele etme kör bir meşguliyet değildir. Onun da kendine özgü olan, elle çalışmayı sevk ve idare eden ve de özgün bir rahat ve güveni bahşeden bakış türü vardır. Malzemeyle muamele etme "bir-şey-içinliğin" atıf çokluğuna tabidir. Böyle bir tabi oluşun bakışı *bir-şey-için-bakıştır*.

"Pratik" tutum bakışsızlık anlamında "ateorik" değildir. Onun teorik tutumdan tek farkı, birinde seyrediliyor olması, diğerindeyse *edimde bulunuluyor* olması değildir yalnızca. Ayrıca bu fark, edimde bulunmanın kör kalmamak için teorik bilgiyi de kullanması değildir. Durum şudur: Nasıl ki edimde bulunmanın *kendi* bakışı varsa, seyredip bakma da asli olarak ilgilenmedir. Yani teorik tutum bir-şey-için-bakışsız salt bakıştır. Ama seyredip bakma, bir-şey-için-bakışsız olduğu için kuralsız demek değildir. O kendi yasasını kendi uyguladığı *yöntem* içinde oluşturur.

El-altında-olan esasen ne teorik olarak kavranmakta, ne de öncelikle bir-şey-içinlik yönünde bir-şey-için-olan tema oluşturmaktadır. Öncelikle el-altında-olanın özgünlüğü, kendi el-altında-olmaklığı içinde kendini adeta geri çekiyor olmasıdır ki tam da böylelikle sahih olarak el-altında-olabilmektedir. Hergünkü muamale etmenin öncelikle eğleştiği şeyler, iş malzemelerinin kendisi de
70 değildir. Bilakis birincil olarak ilgilenilen ve bu yüzden el-altında-olan iştir yani imal edilecek olandır. İş atıf tümlüğünü taşır ki malzemeyle onun içinde karşılaşılmaktadır.

Çekiç, planya ve iğnenin *ne-içinliği* olarak imal edilecek işin varlık türü malzemedir. İmal edilecek ayakkabı giyilmek (ayaklık malzeme), yapılan saat zamanı okumak içindir. İlgilenerek muamale etmede münhasıran karşılaşılan iş (yani üzerinde çalışılan şey) kendine özsel olarak ait olan kullanılırlığı içinde *kendi* kullanılırlığının ne-içinliğini de birlikte karşılaştırır hep. İcra edilen iş de onun kullanım zemini üzerinde ve bunun sayesinde keşfedilen varolanın atıf ilişkisi içinde var olur yalnızca.

İmal edilecek iş yalnızca tek bir şey için kullanılmak üzere olmayıp imal etmenin kendisi de bir *şeyin* bir şey için kullanımı demektir. İşin kendisinde aynı zamanda "materyaller" de imlenmiş olmaktadır. Örneğin deriye, ipliğe, çivilere ve benzerlerine muhtaçtır. Deri ise hayvan derisinden imal edilmiştir. Bunlar da birilerinin beslediği hayvanlardan elde edilmiştir. Ancak dünya içinde besi hayvanı olmayan hayvanlar da vardır. Ve bunlarda da bu varolan bir bakıma kendi kendini imal etmektedir. Demek ki çevreleyen-dünyada, imal edilmeye muhtaç olmayan ve hep el-altında-olanlar da erişime açıktır. Çekiç, pense, çivi: bunlar kendiliklerinden çelik, demir, maden, taş ve tahtayı imler çünkü onlardan imal edilmiştir. Kullanılan malzemenin kullanımı sırasında "doğa" (yani doğa ürünleri ışığında "doğa") da birlikte keşfedilir.

Ancak burada doğa, sırf mevcut olan olarak anlaşılmamalıdır. *Doğanın gücü* olarak da anlaşılmamalıdır. Orman koruluk, dağ taş ocağı, ırmak su gücü, rüzgâr "yelkenleri şişiren" rüzgârdır. Keşfedilen "çevreleyen-dünya" ile birlikte keşfedilen "doğa"yla da karşılaşılır. Onun varlık türü olan el-altındalıktan sarfı nazar edilebilmekte, kendisi sırf kendi saf mevcut-olmaklığı içinde keşfedilip belirlenebilmektedir. Ama doğayı bu şekilde keşfederken bile "işleyip çalışan," bize egemen olan, manzara olarak bizi büyüleyen doğa örtük kalmaktadır. Zira botanikçinin bitkileri tarla kenarındaki çiçekler değildir ya da bir nehrin "kaynağının" coğrafi olarak belirlenmesi onun "derinlerdeki kaynağı" değildir.

İmal edilen iş, yalnızca kullanımının ne-içinliğini ve nelerden oluştuğunu imliyor değildir. Basit el işçiliğiyle ilgili durumlarda bile onu taşıyan ve kullanan imlenmiş olur. İş onu yapana adeta cuk oturur, işin oluşum süreci 71
içinde o da adeta "var" olur. Öte yandan kitlesel ürünlerin imalatında bile bu tesis edici atıf eksik değildir. Belirlenmemiştir yalnızca, herhangi bir şeye işaret eder, ortalamadır. Demek ki işle birlikte yalnızca el-altında-olan bir varolan değil, ilgilenme sırasında imal ettiği şeyde elinin-altında-olan ve varlık türü insan olan varolanla da karşılaşılır. Bununla birlikte hem taşıyıcı ve tüketenlerin içinde yaşadığı, hem de aynı zamanda bizim olan dünyayla karşılaşılır. Hep ilgilendiğimiz iş, yalnızca işlik gibisinden bir mesken dünyada el-altında olmakla kalmayıp *kamusal dünyadadır* da. Bununla *çevreleyen-dünya-doğası* keşfedilir ve herkes erişimine açılır. İlgilenme sırasında sokaklar, caddeler, köprüler ve binalar sayesinde doğa belirli bir yönde keşfedilmiş olur. Üstü kapalı geçit yağmura işaret eder, belediyece işletilen sokak lambaları karanlığa yani gün ışığının özgün varlık ve yokluğuna, başka bir deyişle "güneşin durumuna" işaret eder. Saatler hep göksel sistemin belirli bir durumuna işaret eder.

Saate baktığımızda açıkça dile getirmesek de "güneşin durumunu" kullanırız. Zaten resmi astronomik zaman ölçüm düzenlemeleri de buna göre yapılır. Demek ki öncelikle ve dikkat çekmeyerek el-altında-olan saat malzemesinin kullanımı sırasında çevreleyen-dünya-doğası da birlikte-el-altındadır. En yakın iş-dünyası içinde ilgilenerek soğurulmanın keşif işlevinin özünde, soğurulmanın türüne göre işle (yani onun tesis edici atıflarıyla) birlikte gelen dünya içinde varolanın çeşitli açıklık dereceleri ve bir-şey-için-bakışa sahip dahil oluşun çeşitli kapsamlarıyla keşfedilebilir olması yatmaktadır.

Bu varolanın varlık türü el-altındalıktır. Ancak onu yalnızca kavrama karakteri[a] olarak anlamamak gerekir. Zira öncelikle karşılaşılan "varolana" bu tür "veçhelerin" eklenmesi ve sonra da öncelikle bizatihi mevcut olan bir dünya-malzemesinin böylece "öznel tonlara" sahip olması gibisinden bir şey yoktur. Çünkü bu yönde bir yorum, varolanın daha önce saf bir mevcut olan olarak anlaşılıp keşfedilmiş olmasını ve "dünyayla" keşfeden ve onu kendine maleden muamale etme sonucu öncegelime ve de sevk ve idareye sahip olması gerektiğini gözden kaçırmaktadır. Oysa bu, daha önce dünya-içinde-varolanın *temellenmiş* bir modusu olarak gösterdiğimiz bilmenin ontolojik anlamıyla çelişmektedir. Çünkü bilme, ilgilenme sırasında el-altında-olan *üzerinden* sırf mevcut olanın meydana çıkarılışına ulaşabilir ancak. *El-altındalık "kendinde olduğu gibi" olan varolanın ontolojik-kategoriyal belirlenimidir.* Fakat el-altında-olanlar yalnızca mevcut olanlar zemini üzerinde "var" değil midir? Diyelim ki bu tezi kabul ettik: Bundan, el-altında-olmanın ontolojik bakımdan mevcut olma üzerine temellendiği sonucu çıkar mı?

72 Daha derine inen ontolojik bir yorumda, el-altındalık öncelikle dünya-dahilinde keşfedilmiş varolanın varlık türü olarak ortaya konmuş ve hatta saf mevcut olmaya

[a] Ama yalnızca karşılaşma karakteridir.

kıyasla onun asliliği kanıtlanmış olsa bile, şu ana kadar açığa çıkarılmış olanlarla dünya fenomenine ilişkin herhangi bir ontolojik anlayış kazanmış olur muyuz? Dünya-dahilinde bu varolanı yorumlarken dünyayı hep önceden "varsaydık." Oysa bu varolanları biraraya getirip toplamakla "dünya" gibisinden bir şey elde edilmiş olunmuyor. Bu varolanın varlığından hareket ederek dünya fenomeninin serimlenişine giden bir yol var mıdır ki?[1]

§ 16. Çevreleyen-Dünyanın Dünyevi Niteliğinin Kendini Dünya-İçindeki-Varolanda Beyan Etmesi

Dünyanın kendisi dünya-dahilindeki bir varolan değildir. Ama yine de o, bu varolanı o kadar belirlemektedir ki onunla karşılaşılabilmesi ve keşfedilmiş varolanın kendini kendi varlığı içinde gösterebilmesi ancak dünya "var" ise mümkün olabilmektedir. Peki ama dünya nasıl "vardır?" Eğer Dasein ontik bakımdan dünya-içinde-varolmayla tesis edilmişse ve onun varlığına yine özsel olarak kendine ilişkin bir varlık anlayışı aitse (istediği kadar belirsiz de olsa), Dasein'a dünyaya ilişkin önontolojik bir anlayış ait olmaz mı (her ne kadar açık ontolojik içgörülerden mahrum da olsa)? Yani ilgilenerek dünya-içinde-varolma için dünya-dahilinde karşılaşılan varolan (onun dünya-dahilinde-olmaklığı) sayesinde dünya gibisinden bir şey görünür hale gelmiyor mu? Bu fenomen önfenomenolojik bakış içine girmiyor mu? Tematik bir ontolojik yorumu talep etmeksizin zaten hep böyle bir bakış içinde değil mi? El-altında-olan malzeme içine soğurularak, ilgilenen Dasein'da dünya-dahilindeki varolan *sayesinde* kendi dünyasallığını aydınlığa taşıyacak bir tür varlık olanağı var mıdır?

---

[1] Yazar, çevreleyen-dünya analizini ve esasen Dasein'ın "olgusallığının hermeneutiğini" 1919/20 öğretim yılı güz döneminden beri pek çok kere derslerinde ele aldığına işaret etmek ister.

İlgilenerek muamele etme sırasında Dasein'ın bu tür varlık olanaklarını gösterebilirsek eğer, önümüzde bir yol açılmış olacaktır. Böylece aydınlığa taşınan fenomeni izleyebilir ve onu adeta "teslim alarak" kendisinde görünen yapıları sorgulayabiliriz.

73 Dünya-içinde-varolmanın hergünkülüğüne, ilgilenme sırasında dünya-dahilinde olanın dünyevi niteliğini açığa çıkaracak karşılaşmalar sağlayan ilgilenme modusları aittir. Örneğin ilgilenme sırasında en yakın el-altında-olan varolanın kullanışsız yani belirli bir kullanım için uygunsuz olduğu görülebilir. İş malzemesinin arızalı olduğu veya malzemenin uygun olmadığı ortaya çıkabilir. Bu durumda bile *malzeme* daima ve her durumda el-altındadır. Kullanışsızlığı keşfeden, seyredilerek tespit edilen nitelikler değil, kullanılarak muamele eden bir-şey-için-bakıştır. Kullanışsızlığı bu şekilde keşfedilince malzeme dikkat çeker. *Dikkat çekme* el-altında-olan malzemeyi belirli bir el-altında-olmama içinde sunar. Ama bunda şu yatar: Kullanışsız olan öylece yerde kalır – şu veya bu görünüme sahip olup bu görünüme sahip bir el-atında-olanlık olarak daima mevcut olandır o. Saf mevcut olma, kendini buradaki malzemede bildirmiş olur. Ancak akabinde kendini ilgilenilen el-altında-olmaklığına yani tamir edilmesi gereken malzeme haline yeniden geri çeker. Kullanışsız olanın bu mevcut olmaklığı, onu henüz el-altında-olmaklıktan tümüyle mahrum bırakmaz. Çünkü *böyle* mevcut olan malzeme, bir yerlerde öylesine hazır bulunan bir şey değildir henüz. Malzeme bozukluğu, henüz salt bir şey dönüşümü olmayıp bir mevcut olanda yalnızca hazır bulunan bir nitelik değişimidir.

İlgilenerek muamele etme, el-altında-olan *dahilindeki* kullanılamaz olanlara rastlıyor değildir hep: yalnızca "elverişsiz" olanı değil, noksan olanı da yani "el altında olmayanı" da mevcut bulur. Bu tür bir eksiklik duyma (bir el-altında-olmayanı mevcut bulma olarak) yine

el-altında-olanı belirli bir yalnızca-mevcut-olma içinde keşfeder. El-altında-olmayanı farkına varma sırasında el-altında-olan *rahatsızlık verme* modusuna girmiş olur. Noksan olanı kullanma gereği ne kadar yoğunsa, onun el-altında-olmayışıyla ne kadar sahici biçimde karşılaşılıyorsa, el-altında-olan da o kadar rahatsızlık verir. Hatta el-altında-olma karakterini kaybediyormuş gibi görünür. O, noksan olan şey olmaksızın yerinden oynatılamayacak bir salt mevcut olan olarak açığa çıkar. Ne yapacağımızı bilemeden öylece kalakaldığımızda, ilgilenmenin olumsuzlayan modusu olarak el-altında-olanın yalnızca-öylesine-mevcut-oluşunu keşfetmiş oluruz.

İlgilenilen dünyayla muamele etmede el-altında-olmayanla yalnızca kullanılamaz olan ya da tümden noksan olan olarak karşılaşmayız. Ayrıca tam da noksan *olmadığı* ve kullanılamaz *olmadığı* halde ilgilenme sırasında "engel oluşturan" el-altında-olmayan olarak da karşılaşılabiliriz. İlgilenmenin dikkatini yeniden yöneltemediği veya "zaman" bulamadığı şey buraya-ait-olmayan ya da tamamlanmamış minvaldeki bir el-altında-*olmayandır*. Böylesi bir el-altında-olmayan rahatsız eder ve öncelikle 74
ve en yakın ilgilenilecek olanın *diretmesini* görünür kılar. Bu diretme yüzünden el-altında-olanın mevcut olmaklığı kendini yeni bir minvalde beyan eder: halen mevcut bulunan ve halledilmeyi bekleyenin varlığı olarak.

Dikkat çekme, rahatsızlık verme ve diretme modusları, el-altında-olanda mevcut-olmaklık karakterini meydana çıkarma işlevine sahiptir. Ancak burada el-altında-olan yalnızca bir mevcut-olan olarak *seyredilmez* veya göz dikilerek ona bakılmaz. Kendini beyan eden mevcut-olmaklık, burada halen malzemenin el-altında-olmaklığına bağlıdır. Bu ise kendi üzerini, henüz yalın bir nesne olacak şekilde örtmüş değildir. Burada malzeme, üzerimizden atmak istediğimiz bir "malzeme" halini alır. Fakat böylesi bir üzerimizden atma eğilimindeyse el-altın-

da-olan halen kendini mütemadiyen mevcut olmaklığı içindeki el-altında-olan olarak gösterir.

Peki ama el-altında-olanın kendi mevcut olmaklığını açığa çıkarttığı bu modifiye karşılaşmaya işaret etmemiz *dünya fenomenini* nasıl aydınlatacaktır? Aslında bu modifikasyonun analizinde de hâlâ dünya-dahilinde olanın varlığında duruyoruzdur. Oysa dünya fenomenine böyle yaklaşamayız. O kavranmış değildir henüz. Ama yine de bu fenomeni bakışımıza taşıma olanağına kavuşmuş oluruz.

Dikkat çekme, rahatsızlık verme ve diretme sırasında el-altında-olan, el-altında-olmaklığını kaybeder adeta. Fakat el-altında-olanla muamale ederken bile el-altında-olmaklığı anlamış oluruz (tematik olmasa da). El-altında-olmaklık öyle kolayca kaybolup gitmez. Bilakis kullanılamaz olanın dikkat çekişi onun veda edişi gibidir. Bu sırada el-altında-olmaklık bir kez daha kendini gösterirken el-altında-olanın dünyevi niteliği de kendini beyan etmiş olur.

Malzeme olarak el-altında-olanın varlık yapısı atıflarla belirlenmiştir. En yakın "şeylerin" özgün ve kendiliğinden anlaşılır "kendi olmaklığı" ile o şeyleri kullandığı halde dikkatini açıkça buna yöneltmemiş olan ve kullanımına yaramayanlarla karşılaşabilen ilgilenme sırasında karşılaşılır. Bir malzeme kullanılamazdır dendiğinde altında şu yatar: Bir-şey-içinliğin bu-şey-içinliğe yönelik tesis edici atfı bozulmuştur. Burada atıfların kendisi dikkate alınıyor değildir. Bilakis ilgilenme sırasındaki teslim oluş içindeki "burada olma" dikkate alınmıştır. Ancak atıf, *atfın bozulması* veya şunun ya da bunun için kullanılmazlığı sırasında açıkça ortaya çıkar. Fakat yine ontolojik bir yapı olarak değil de iş malzemeninin bozulmasından rahatsızlık duyan bir-şey-için-bakış için ontik bakımdan. Söz konusu bir-şey-içinliğe atıfta bu-
75 lunan bir-şey-için-bakışsal uyandırılışında bir-şey-içinliğin hem kendisi ve hem de bununla birlikte iş ilişkisi

yani "işliğin" tamamı (ilgilenmenin daima onun içinde bulunduğu yer olarak) bakış içine girer. Malzeme ilişkisi daha önce hiç görülmemiş bir şey olarak değil bir-şey-için-bakışta daima öncesel olarak görülen bir bütün halinde parlayıverir. Bu bütünle birlikteyse dünya kendini beyan eder.

Keza her gün hazır olduğu için aşina olduğumuz ve bu yüzden de dikkat çekmeyen bir el-altında-olanın noksanlığı, bir-şey-için-bakış içinde keşfettiğimiz atıf ilişkisindeki bir *kırılmadır*. Bu durumda bir-şey-için-bakış boşa gider ve noksan olanın aslında *ne için* ve *ne ile* el-altında-olduğu görülüverir. Burada yine çevreleyen-dünya kendini beyan eder. Burada parıldayıverenin kendisi, herhangi bir el-altında-olan içindeki bir el-altında-olan değildir. El-altında-olan malzemesini temellendiren bir *mevcut olan* ise zaten hiç değildir. O, tüm tespit ve seyretmelerden önceki "buradanın" içinde var olandır. Hep varolanlara yöneldiği takdirde bir-şey-için-bakışın erişimine açık değildir. Ama zaten hep, bir-şey-için bakış yönüne açımlanmıştır. "Açımlamak" ve "açımlanmışlık" bundan sonra terminolojik bakımdan kullanılacak ve "açmak" veya "açılmışlık" anlamını imleyecektir. Yani "açımlamak" "çıkarsama yoluyla dolaylı olarak elde etmek" demek olmayacaktır.

Dünyanın el-altında-olanlardan "oluşmadığını" şuradan da görebiliriz: İlgilenmenin yorumladığımız moduslarında dünyanın parlayıvermesi ile el-altında-olanın dünyasızlaşması el ele gitmektedir. Böylelikle onda yalnızca-mevcut-olma açığa çıkmaktadır. "Çevreleyen-dünyadaki" hergünkü ilgilenme sırasında el-altında-olan malzemenin "kendi-olarak-varolması" içinde karşılaşabilmemiz için, içinde çevreleyen-dünyanın "doğduğu" atıflar ve atıf tümlükleri hem çevreleyen-dünya için ve hem de bir-şey-için-olmayan-bakışsal "tematik" kavrayış için tematik olmayan biçimde kalmak zorundadır.

Dünyanın *kendini-beyan-etmemesi*, el-altında-olanın kendini dikkat çekmezlikten sıyıramama olanağının koşuludur. İşte bu varolanın kendi-olarak-varolmasının fenomenal yapısı bununla tesis olmaktadır.

Dikkat çekmeme, rahatsızlık vermeme ve diretmeme gibi olumsuzlayan ifadeler, en yakın el-altında-olanın varlığının pozitif bir fenomenal karakterini imler. Buradaki "olumsuzlamalar" el-altında-olanın kendini tutundurma (yani kendi-olarak-varolma diye dikkate taşıdığımız şeyin) karakterini imler. Oysa bunu tematik olarak tespit edilebilen, "öncelikle" mevcut olana atfederiz. Demek ki mevcut olanı birincil olarak ve münhasıran cihet kabul ederek "kendi-olmaklığı" ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturmak asla mümkün değildir. Öte yandan, eğer "kendi-olmaklıktan" söz etmek ontolojik
76 açıdan kayda değer olacaksa bu konuda bir tefsir talep etmek gerekecektir. Çoğunlukla varlığın kendi-olmaklığına ontik vurgu yapılarak göndermede bulunulur. Bunda fenomenal bakımdan haklılık payı da vardır. Ancak bu *ontik* gönderme, böylesi bir göndermeyle gerçekleştirildiği sanılan *ontolojik* ifadeyi sağlamış olmaz. Şu ana kadarki analizimiz, dünya-dahilinde varolanın kendi-olarak-varolmasının yalnızca dünya fenomeni zemini üzerinden ontolojik bakımdan kavranabilir olduğunu açık kılmaktadır.

Dünyanın belirli bir minvalde parıldayıvermesi mümkünse eğer, aslında onun zaten açımlanmış olması gerekir. Bir-şey-için-bakışa sahip ilgilenmenin dünya-dahilindeki el-altında-olana erişebilirliği sayesinde dünya zaten hep önceden açımlanmış demektir. Buna göre dünya, bir varolan olarak Dasein'ın hep zaten "içinde" var *olageldiği*, açıkça herhangi bir varışta kendisine varacak olduğudur.

Buraya kadarki yoruma göre dünya-içinde-varolma şu demektir: malzeme bütününün el-altında-olmaklı-

ğı için tesis edici olan atıfların içine tematik olmayan bir-şey-için-bakışla soğurulma. İlgilenme, dünyayla aşina olma zemini üzerinde zaten nasıl ise öyle vardır. Bu aşinalık içinde Dasein, dünya içinde karşılaşılanlarda kendini kaybedebilir ve onlara meftun olabilir. Dasein'ın aşina olduğu şey nedir? Dünya-dahilindekilerin dünyevi niteliği neden parıldayıverir? Bir-şey-için-bakışta "hareket ettiği" ve olası kopuşları yüzünden varolanın mevcut olmaklığının öne çıkıverdiği atıf tümlüğünü daha yakından nasıl anlayabiliriz?

Hem dünyasallık fenomeninin hem de *dünyasallık meselesinin* çalışılmasını hedefleyen bu soruların yanıtlanabilmesi için, ortaya atılan soruların yöneldiği yapı ilişkisini oluşturan yapıların daha somut analizine gerek vardır.

§ 17. Atıf ve İşaret

El-altında-olanın ("malzemelerin") varlık yapısına ilişkin bu geçici yorumda atıf fenomeni görünür hale gelmişti. Ama bu o kadar ana hatlarıyla olmuştu ki işaret edilerek kalan bu fenomenin ontolojik menşeini açıklığa kavuşturma zorunluluğunu hemen vurgulamıştık. Ayrıca atfın ve atıf tümlüğünün, dünyasallığı bir anlamda tesis ettiği ortaya çıkmıştı. Şimdiye kadar dünyayı, çevreleyen-dünyada el-altında-olanlarla ilgilenmenin belirli minvalleri içinde ve *el-altında-olmaklıklarıyla birlikte* parıldayıverdiğini görmüştük. Ama dünya-dahilinde varolanın varlığına ilişkin anlayışı içinde ilerledikçe dünya fenomeninin açığa çıkarılması için gerekli fenomenal zemin genişleyecek ve daha güvenilir hale gelecektir. 77

Hareket noktası olarak yine el-altında-olanın varlığını alıyor ve bu sefer *atıf* fenomeninin kendisini daha keskin biçimde kavramayı hedefliyoruz. Bu amaçla "atıfların" çeşitli anlamlarda görülebileceği bir malzemenin

ontolojik analizini yapmayı deneyeceğiz. Böyle bir "malzemeyi" *işaretlerde* bulabiliriz. Bu sözcük pek çok şeyin isimlendirilmesinde kullanılır: Çok sayıda işaret *türleri* olduğu gibi bir şeye işaret etmek *evrensel ilişki türü* olarak da formelleştirilebilmekte ve böylece işaret yapısının kendisi esasen tüm varolanların "karakteristiği" için ontolojik bir kılavuz görevi görebilmektedir.

İşaretler öncelikle birer malzemedir. Onun spesifik malzeme karakteri bir şeyleri *işaret etmesidir*. Bu gibi işaretler yol işaretleri, sınır taşları, denizcilikte kullanılan top şeklindeki fırtına işaretleri, sinyaller, bayraklar, matem işaretleri ve benzerleridir. İşaret etmeyi atfın bir "türü" olarak belirlemek mümkündür. Fazlasıyla formel bir anlamda ele alındığında atıf bir *ilişkilendirme* demektir. Ancak ilişkilendirme işaret, sembol, ifade ve imleme diye farklılaşan atıf "türlerinin" cins işlevini görüyor değildir. İlişkilendirme formel bir belirlenimdir ve her konu içeriği ve varlık minvalinde görülen herhangi bir ilişki türü üzerinden "formelleştirme" yoluyla doğrudan okunabilmektedir.[1]

Her atıf bir ilişkilendirmedir ama her ilişkilendirme bir atıf değildir. Her "işaret etme" bir atıftır ama her atıf bir işaret etme değildir. Bunda aynı zamanda şu da yatar: Her "işaret etme" bir ilişkilendirmedir ama her ilişkilendirme bir işaret etme değildir. Bununla ilişkilendirmenin formel-genel karakteri gün ışığına çıkar. Atıf, işaret veya imleme fenomenlerini incelerken onları birer ilişkilendirme olarak karakterize etmekle hiçbir şey kazanılmaz.[a] Hatta sonunda "ilişkilendirmenin" kendisinin for-

---

[1] Bkz. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, bu *Yıllık*'ın birinci bölümü, c. 1, § 10 vd; ayrıca daha önce: *Logische Untersuchungen*, c. 1, bölüm 11. – İm ve imlenim çözümlemeleri için bkz. *a.g.y.* c. 2, "*Erste Untersuchung*."

[a] Mantıkbilimin iddiasının olanaklılığını kanıtlamak için fundamentaldir.

mel-genel karakteri *yüzünden* onun ontolojik kaynağının zaten bir atıfta bulunma içinde bulunduğunu göstermek zorunda kalacağız.

Buradaki analizimizin atıf fenomeninden ayrı bir işaret yorumuyla sınırlı kalması, belirli bir kapalı bütün oluşturan tüm olası işaretler çokluluğunu uygun biçimde 78
incelememize yine de imkan vermez. İşaretler arasında işaret etmeleri birbirinden farklı olan belirtiler, alametler ve geçmişin işaretleri, hatırlama işaretleri, farika işaretleri vardır (işaret olarak nelerin kullanıldığını gözardı ediyoruz). Bu gibi "işaretlerden" şunları ayrı tutmak gerekir: iz, atık, anıt, belge, karne, sembol, ifade, görünüm, imlem. Formel ilişkilendirme karakterleri nedeniyle bu fenomenleri kolayca formelleştirmek mümkündür. Biz günümüzde böylesi bir "ilişkilendirmenin" kılavuzluğuna başvurarak her türlü varolanı aslında hiçbir şeyi dile getirmeyen ve dolayısıyla da her zaman "doğru" olan bir "yoruma" tabi tutma eğilimi içindeyizdir (çok kullanışlı olan form ve içerik şemasında da bu öyledir).

Örnek olarak, daha sonraki analize emsal oluşturabilecek bir işareti seçeceğiz: Son zamanlarda otomobillere döndürülebilen kırmızı bir ok yerleştirilmiştir. Onun konumu, aracın örneğin bir kavşakta hangi yöne gideceğine işaret etmektedir. Okun konumu araç sürücüsü tarafından ayarlanmaktadır. Bu işaret, araç sürücüsünün ilgilenmeleri sırasında (yani aracı sürerken) el-altında-olan bir malzeme değildir yalnızca. Çünkü araçta olmayanlar hatta özellikle onlar da bu malzemeden yararlanır: kenara kaçma ya da durup bekleme olarak. Bu işaret trafik araç ve kurallarının oluşturduğu malzeme ilişkisi tümlüğü içinde dünya-dahilinde el-altında-olmaktadır. Bir malzeme olan bu işaret malzemesi atıf tesis etmektedir. Bir-şey-için karakterine sahiptir, özgül kullanışı vardır ve işaret etmek içindir. İşaretin bu işaret edişini "atıf" olarak kavramak mümkündür. Ama burada şuna dikkat

edilmesi gerekir: İşaret etme olarak bu "atıf," bir malzeme olarak işaretin ontolojik yapısı demek değildir.

İşaret etme olarak "atıf," daha ziyade malzemenin varlık yapısına yani onun işe yararlılığına dayanmaktadır. Ama varolandan bir işaret yapan tek başına bu değildir. Örneğin "çekiç" denilen malzeme de işe yararlılığıyla tesis edilmiştir. Ancak çekicin işaret olması böyle olmaz. Bir "atıf" olarak işaret etme, bir işe yararlılığın ne-içinliğinin ontik somutlaşmasıdır ve malzemeyi bir işaret olarak belirler. Oysa "işe yararlılık" atfı, malzeme *olarak* malzemenin ontolojik-kategoriyal belirliliğidir. İşe yararlılığın ne-içinliğinin işaret edişte somutlaşması, malzeme konstitüsyonu bakımından tesadüfidir. Bu işaret örneğinde bile, işe yararlılık olarak atıf ile işaret etme olarak atıf arasındaki fark kaba hatlarıyla görünebilmektedir. İkisi birbirine o kadar ender denk gelir ki
79 onların birliği belirli bir malzeme türünün somutlaşmasını mümkün kılar. Bir malzeme konstitüsyonu olarak atfın işaret edişten ilkece farklı olması ne kadar kesinse, işaretin hep çevreleyen-dünyada el-altında-olan malzeme bütününün varlık türüyle ve onun dünyevi niteliğiyle kendine özgü ve hatta müstesna bir ilişkisinin olduğu da kuşkusuzdur. İşaret malzemesi, ilgilenerek muamele etme sırasında *öncelikli* bir kullanıma sahiptir. Ancak bu olguyu yalnızca tespit ederek bırakmak ontolojik bakımdan yeterli olmayacaktır. Zira bu önceliğin temelini ve anlamını açıklığa kavuşturmak da gerekecektir.

İşaretin işaret edişi ne demektir? Bu sorunun yanıtını, işaret malzemesiyle uygun muamele etme türünü belirlediğimiz takdirde elde edebiliriz ancak. Onun el-altında-olmaklığı da kavranabilir hale gelmelidir burada. İşaretlerle meşgul olmanın uygun yolu nedir? Yukarıdaki ok örneği üzerinden gittiğimizde şunu söylememiz gerekir: Karşılaşılan işarete uygun düşen tutum (varlık), söz konusu oku taşıyarak üzerimize gelen araç karşısında "ke-

nara çekilme" ya da "durup beklemedir." Bir yön seçip ilerleme olarak kenara çekilme, Dasein'ın dünya-içinde-varolmasına özsel olarak aittir. Dasein daima şu veya bu şekilde yönelmiştir ve yoldadır. Durup beklemek, yönelimli "yolda oluşun" yalnızca bir sınır durumudur. İşaret, özgül bir "mekansal" dünya-içinde-varoluşa hitap etmektedir. Mevcut olan bir işaret etme şeyi olarak onu tespit ederek kendisine öylece bakarak onu "kavramak" sahih olarak mümkün *değildir*. Okun işaret ettiği yönü takip etsek ve işaret ettiği havalide yer alan şeye baksak bile işaretle sahih olarak karşılaşmış olmayız. İşaret, bir şeylerle ilgilenen muamele edişin bir-şey-için-bakışına yönelmektedir. Öyle ki onun yönelimini izleyen bir-şey-için-bakış bu suretle çevreleyen-dünyanın çevreleyiciliğini açık bir "kapsamlı-bakışa" kavuşturur. Bir-şey-için-bakışın kapsamlı-bakışı, el-altında-olanı *kavramaz*, daha ziyade çevreleyen-dünya içinde bir cihet kazanır. Malzeme deneyiminin bir başka olanağı, araca ait bir malzeme olarak okla karşılaşılmasıdır. Burada okun özgül malzeme karakterinin keşfedilmiş olması gerekmez. Onun neyi nasıl işaret edeceği burada tamamıyla belirsiz kalmış olabilir. Ama böyle olsa bile burada karşılaşılan, saf bir şey olmayacaktır. Şey deneyimi, belirlenmemiş malzeme çokluluğunu en yakınımızda mevcut buluşumuz karşısında kendi *belirlenmişliğini* talep eder.

Yukarıda betimlenen türden işaretler, el-altında-olanlarla karşılaşmayı sağlar. Daha doğrusu, ilgilenerek muamele etmenin kendine bir cihet bulup onu güvenceye almasıyla el-altında-olanlar ilişkisini erişime açar. İşaret bir şeyin başka bir şeyle işaret edici ilişki içinde 80
olması demek değildir. Bilakis *bir malzeme tümlüğünü açıkça bir-şey-için-bakışa yükselten ve böylelikle el-altında-olanın dünyevi niteliğinin kendini beyan etmesini sağlayan bir malzemedir.* "Gelecek olan," belirti ve alametlerle "kendini gösterir." Ama halen mevcut olana ek-

lenecek bir mevcut bulunan anlamında değil. "Gelecek olan" kendimizi ona hazırladığımızdır, yahut başka şeylerle alakadar olduğumuz için "hazır olmadığımızdır." Geçmişin işaretleri vukubulmuş ve cereyan etmiş şeyleri bir-şey-için-bakış içinde erişime açar. Hatırlama işaretleri şu an "neyle uğraşıldığını" hatırlatarak işaret eder. İşaretler daima "neyin içinde" yaşanıldığını, ilgilenmenin neyle eğleştiğini, keyfiyetin ne olduğunu birincil olarak gösterir.

İşaretlerin kendine mahsus malzeme karakteri, "işaret oluşturma" sırasında daha da belirginleşir. İşaret oluşturma, bir el-altında-olan sayesinde daima söz konusu çevreleyen-dünyayı bir-şey-için-bakış yönünde beyan etme olanağının el-altında-olduğu bir-şey-için-bakışa sahip ön-görme içinde ve ondan hareketle icra edilir. Dünya-dahilindeki en yakın el-altında-olanın varlığına yukarıda betimlenen kendinde-tutucu dışa-çıkmama karakteri aittir. Bu yüzden çevreleyen-dünya içinde bir-şey-için-bakışa sahip muamele etme, malzeme karakteri sayesinde el-altında-olanın *dikkat çekmesi* "işini" üstlenen bir el-altında-olan malzemeye gereksinim duyar. Dolayısıyla böylesi malzemelerin (işaretlerin) üretimi, onların dikkat çeker oluşuna yoğunlaşmaktadır. Ancak işaretler dikkat çeker olsalar da bunlar birer rastgele mevcut olan değildirler. Bilakis onlar, kolay erişim sağlama amacıyla belirli bir minvalde "yerleştirilirler."

İşaret oluşturma için, daha önce hiç el-altında-olmayan bir malzemenin üretilmesi zorunlu değildir. İşaret daha önce el-altında-olanın *bir-işaret-olarak-alınması* şeklinde de oluşabilir. Bu modustaki bir işaret oluşturma işi daha da asli bir anlamı açımlıyor olmaktadır. İşaret etme el-altında-olan malzeme tümlüğünün ve esasen çevreleyen-dünyanın bir-şey-için-bakış cihetine sahip tasarrufta bulunabilirliğini temin ettiği gibi işaret oluşturma işi öncelikle keşfedici bile olabilmektedir. İşaret olarak

alınan her neyse ancak el-altında-olmaklığıyla erişilebilirdir. Örneğin tarımcılıkta güney rüzgârı yağmur işareti "kabul edildiğinde" bu "kabul" ya da bu varolana "yapışık değer" bizatihi mevcut olana (hava akımına) ve belirli bir coğrafi yöne yapılan bir ekleme değildir. Salt mevcut olmaklığıyla ona meteorolojik açıdan erişilebilir olsa da güney rüzgârı *asla öncelikle* mevcut olup sonra bir alamet olma işlevini kazanıyor değildir. Daha ziyade, tarım- 81
cılığı hesaba katan minvaldeki bir-şey-için-bakış güney rüzgârını tam da kendi varlığı içinde keşfeder.

Ama buna şöyle bir karşılık verilebilir: *Neyin* işaret olarak alınacağı daha önce kendinde erişilmiş ve işaret oluşturmadan önce kavranılmış olunmalı mıdır? İşaretin esasen herhangi bir minvalde mevcut bulunması gerektiği kesindir. Ancak yine de soru, bu öncel karşılaşmada varolanın *nasıl* keşfedildiğidir: Saf bir mevcut olan şey olarak mı, yoksa anlaşılmamış bir malzeme, şimdiye kadar onunla "ne yapılacağı bilinmeyen" ve bu yüzden bir-şey-için-bakışa kendini kapayan bir el-altında-olan olarak mı? *Burada da yine el-altında-olanların bir-şey-için-bakış bakımından henüz keşfedilmemiş malzeme karakterlerini yalnızca mevcut olanın kavranılması için verili saf şey olmaklığı olarak yorumlayamayız.*

İşaretlerin hergünkü muamale etme sırasındaki el-altında-oluşları ve kendilerine ait olup çeşitli amaç ve minvalde üretilebilir olan dikkat çekişleri, en yakın el-altında-olan için tesis edici dikkat çekmezliğin kanıtını sunuyor değildir yalnızca. Çünkü işaret kendi dikkat çekişini, hergünkülük sırasında "kendiliğinden anlaşılır olan" el-altında-olan malzeme tümlüğünün (örneğin bir hatırlatma işareti olarak "mendile düğüm atmanın") dikkat çekmezliğinden almaktadır. Bunun işaret edeceği şey, hergünkülüğün bir-şey-için-bakışı içinde ilgilenmemizi gerektirecek olandır. Oysa bu işaret çok sayı ve çeşitte şeyi işaret edebilmektedir. Böylesi bir işaretle, işaret edi-

lebilir olan şeylerin genişliği anlaşılabilirlik ve kullanım darlığına karşılık gelmektedir. Bir işaret genellikle onu "oluşturan kişi" için el-altında-olması gerekse de bu kişi için bile erişilemez olabilmekte ve bu yüzden birincisinin bir-şey-için-bakışsal kullanılabilirlik olanağını hatırlatacak ikinci bir işarete daha gerek duyulabilmektedir. Fakat böylece bir işaret olarak kullanılamaz hale gelen düğüm işaret karakterini kaybetmeyip en yakın el-altında-olanın huzursuz edici rahatsızlık verişine sahip olur.

İşaretlerin hergünkü ilgilenmeler sırasındaki müstesna rolünü ilkel Dasein'ın bolca kullandığı "işaretler" (fetişler ve sihirler gibi) üzerinden örneklendirerek bizatihi dünya anlayışını ortaya koymaya çalışmak cazip gelebilir. Böylesi bir işaret kullanımının temelinde yatan işaret oluşturma işinin teorik amaç ve spekülasyon yoluyla yapılmadığı kesindir. İşaretin kullanımı burada tamamıyla "doğrudan" dünya-içinde-varolma sınırları içinde kalmaktadır. Oysa daha yakından bakıldığında fetiş ile sihrin yorumu için işaret fikrini kılavuz almanın yetme-
82 diği, ilkel dünyada karşılaşılan varolanın "el-altında-olma" türünü kavramada başarısız olunacağı görülecektir. İşaret fenomeni bakımından burada şöyle bir yorumda bulunulabilir: İlkel insan için işaret, işaret edilenle örtüşür. İşaretin kendisi işaret edilene vekalet edebilmektedir: yalnızca ikame etme anlamında değil, bilakis işaretin kendisinin işaret edilen olarak *var olması* olarak. İşaretin işaret edilenle bu tuhaf örtüşmesinin nedeni, işaret olan şeyin belirli bir "nesneleştirmeye" maruz kalması, saf şey olarak deneyimlenmesi ve işaret edilenle birlikte mevcut olanın aynı varlık bölgesine aktarılması değildir. "Örtüşme" daha önce yalıtılmış olanların birbirleriyle özdeşleştirilmesi değil, işaretin işaret edilenden henüz-serbest-kalmamış-olmasıdır. Böylesi bir işaret kullanımı, halihazırda işaret edilenin varlığı içine soğurulmuş durumdadır. Bu yüzden herhangi bir şeyin işaret olarak ay-

rılması henüz mümkün değildir. Örtüşme öncesel bir nesneleştirme üzerine temelleniyor değildir. Bilakis, burada böyle bir temellendirme tamamen eksiktir. Ama bu şu demektir: Buradaki işaretler henüz birer malzeme olarak keşfedilmiş değildir. Sonuç olarak burada, dünya-dahilindeki "el-altında-olan" esasen malzeme varlık türüne sahip değildir. Belki buradaki ontolojik kılavuz da (el-altında-olma ve malzeme), ilkel dünyanın yorumuna katkı sağlamayabilir. Hatta şey-olmaklığın ontolojisi bile hiçbir katkı sağlamayacaktır. İlkel Dasein ve hatta esasen ilkel dünya için bir varlık anlayışı tesis ediciyse, o zaman dünyasallığın (veya verili bir fenomenal ilişki içinde bir şey *henüz olmamıştır* ya da *artık değildir* biçimindeki tüm ontolojik ifadelerin *olmayandan* hareket eden *pozitif* bir fenomenal anlam kazanacak şekilde modifiye edilebilen bir fenomenin) "formel" idesini açığa çıkarıcı bir çalışmaya acilen gerek duyulacaktır.

Yukarıdaki işaret yorumu yalnızca atfın karakterizasyonu için fenomenal bir dayanak sağlama amacına sahiptir. İşaret ile atıf arasında üçlü ilişki vardır:

1. Bir işe yararlılığın, malzeme yapısı içindeki ne-içinliğinin olası somutluğu olarak işaret etme bir-şey-içinlik (atıf) üzerine temellenmiştir.

2. Bir el-altında-olanın malzeme karakteri olarak işaretin işaret edişi bir malzeme tümlüğüne yani atıf ilişkisine aittir.

3. İşaret başka malzemelerle el-altında-olan değildir yalnızca. Bilakis, onun el-altında-olmaklığı sayesinde çevreleyen-dünya bir-şey-için-bakış yönünde açıkça erişilebilir hale gelir hep. *İşaret ontik bir el-altında-olandır ve şuradaki belirli bir malzeme olarak el-altında-olmaklığın, atıf tümlüğünün ve dünyasallığın ontolojik yapısını serimleyen bir şey işlevini görmektedir aynı zamanda.*

Bir-şey-için-bakışla ilgilendiğimiz çevreleyen-dünya içine kök salmış bu el-altında-olanın müstesnalığı işte 83

burada yatar. Bu yüzden atfın kendisi eğer işaretin ontolojik temelini oluşturacaksa bir işaret olarak kavranamaz. Dolayısıyla atıf bir el-altında-olanın ontik belirliliği değildir, çünkü el-altında-olmaklığı zaten kendisi tesis etmektedir.

Atıf el-altında-olanın hangi anlamda ontolojik "koşuludur" ve hangi açıdan böylesi bir ontolojik temel olarak aynı zamanda dünyasallığı tesis edicidir?

§ 18. İlintililik ve İmlenim; Dünyanın Dünyasallığı

El-altında-olanlarla dünya-dahilinde karşılaşılır. Buna göre bu varolanın el-altında-olma halindeki varlığı dünya ve dünyasallıkla herhangi bir ontolojik ilişki içindedir. Dünya bütün el-altında-olanların içinde zaten hep "burada" vardır. Tüm karşılaşılanlarla birlikte dünya (tematik olmasa da) öncel olarak zaten keşfedilmiştir.[a] Öte yandan dünya, çevreleyen-dünyayla belirli muamale etme minvalleri sırasında parıldayıvermektedir. El-altında-olanların el-altında-olmaklıkları dünyadan hareketledir. Dünya el-altında-olanları nasıl karşılaşılabilir kılmaktadır? Buraya kadarki analizimiz şunu göstermiştir: Dünya-dahilinde karşılaşılanlar, ilgilenen bir-şey-için-bakışa (hesaba katmaya) kendi varlıkları içinde serbest bırakılmışlardır. Bu önceden serbest bırakılış ne demektir ve dünyanın ontolojik ayırt ediciliği olarak nasıl anlaşılmalıdır? Dünyanın dünyasallığına ilişkin soru bizi hangi meselelerle karşı karşıya getirmektedir?

El-altında-olanın malzeme konstitüsyonun atıf olduğu ortaya çıkarılmıştı. Dünya bu varlık türüne sahip varolanı kendi varlığı açısından nasıl serbest bırakabilmektedir? Neden öncelikle bu varolanla karşılaşılmaktadır? Belirli atıflar olarak işe yararlılık, kullanılamazlık,

---

[a] Açıklıktadır.

kullanılabilirlik ve benzerlerini ifade etmiştik. Bir işe yararlılığın ne-içinliği ile kullanılabilirliğin ne-amaçlalığı hep atfın olası somutlaşmalarının hatlarını önceden çizmektedir. Oysa işaretin "işaret etmesi" (örneğin çekiçle "darbe vurulması") bu varolanın nitelikleri değildir. Hatta bunlar birer nitelik bile değildir eğer bu başlık şeylerin olası belirliliğinin ontolojik yapısını imleyecekse. El-altında-olanlar olsa olsa uygunluk ve uygunsuzluklara sahiptir. Ve onların "nitelikleri" bunların içine adeta bağlanmış gibidir (tıpkı bir el-altında-olanın olası varlık türü olarak mevcut olmanın el-altında-olmaklık içine bağlanmış olması gibi). Öte yandan, bir malzeme konstitüsyonu olarak işe yararlık (atıf), bir varolanın uygunluğu da demek değildir. Bilakis o, uygun olmak diye belirlenebilme olanağının varlıksal koşuludur. Peki o halde atıf ne demektedir? El-altında-olanın varlığı atıf yapısına sahiptir. Bu şu demektir: Kendisinde *atfedilmişlik* 84
karakteri vardır. Varolanlar ne ise öyle varolurlarken bir şeye atfedilmişlik içinde keşfedilirler. Varolanın kendisi *ile* bir şey *arasında* ilinti söz konusudur. El-altında-olanın varlık karakteri *ilintililiktir*. İlintililikte şu yatar: bir şeyin bir şeyle ilintili olması. "Bir şeyin bir şeyle" ilişkisi atıf terimiyle gösterilecektir.

Hep öncelikle ona serbest bırakılmış dünya-dahilinde varolanın varlığı ilintililiktir. Bir varolan olarak varolanın hep ilintililiği vardır. Bu varolanın varlığının *ontolojik* belirlenimi "bir şeyin bir şeyle" ilintililiğinin olmasıdır. Bu o varolan hakkında ontik bir ifade değildir. İlintililiğin ne hususta olduğu, işe yararlılığın ne-içinliğidir, kullanılabilirliğin ne-amaçlalığıdır. İşe yararlılığın ne-içinliğinin de bir ilintililiği olabilir. Örneğin bu el-altında-olan *ile* darbe indirmek arasında bir ilintililik vardır, ona bu yüzden çekiç deriz. Şu varolan ile sağlamlaştırma arasında bir ilintililik vardır, diğer varolan ile yağmura karşı korunma arasında da bir ilintililik vardır.

Yahut şu varolan Dasein'ın ikameti için "vardır" yani onun varlığının olanağı için vardır. Bir el-altında-olan ile *hangi* ilintililiğin bulunduğu, ilintililik tümlüğü tarafından önceden çizilmiştir. Örneğin bir işlikteki el-altında-olanların el-altında-olmaklığını tesis eden ilintililik tümlüğü, tekil malzemeden "öncedir." Aynısı tüm araç ve tarlalarıyla bir çiftlik için de öyledir. Ancak ilintililik tümlüğünün kendisi neticede herhangi bir ilintililiğin *bulunmadığı*, varlık türü dünya-dahilinde el-altında-olan bir varolan olmayan bir ne-içinliğe gelip dayanacaktır. Bu, varlığı dünya-içinde-var-olan olarak belirlenen, varlık konstitüsyonuna bizatihi dünyasallık ait olan bir varolandır. Ama bu birincil ne-içinlik, bir ilintililiğin olası ne-amaçlığına ait bu-şey-içinliği değildir. Birincil "ne-içinlik" bir-şey-uğrunalıktır. Üstelik bu "uğrunalık" kendi varlığında özsel olarak kendi varlığını *mesele* edinen *Dasein'ın* varlığı hakkındadır daima. Burada gösterilen ve ilintililiğin yapısından esas ve biricik bir-şey-uğrunalık olarak Dasein'ın bizatihi varlığına götüren bu ilişki, şimdilik daha ayrıntılı olarak takip edilmeyecektir. Çünkü bundan önce, dünyasallık fenomenini *belirlenime* kavuşturacak ve ona ilişkin meseleleri ortaya koyabilecek şekilde ve yeteri ölçüde "ilintilendirmeyi" açıklığa kavuşturmak gerekmektedir.

Ontik anlamda ilintilendirme şu demektir: Olgusal bir ilgilenme dahilinde bir el-altında-olanı şu ve bu şekilde ilintileyerek *nasıl* ise ve *öyle olması için* öylece kendi *varlığına* bırakmak.[a] "Varlığına bırakmanın" bu ontik
85 anlamını ilkece ontolojik olarak kavrayacağız. Böylelikle dünya-dahilindeki en yakın el-altında-olanın öncel serbest bırakılışının anlamını yorumlayacağız. Öncel anlamda "varlığa" bırakmak, bir şeyi önce kendi var-

[a] Varlığa-bırakmak. Bkz. "*Vom Wesen der Wahrheit*," burada varlığa-bırakmak esas olarak ve *her türlü* varolan için çok geniş anlamda ele alınmıştır.

lığına kavuşturarak üretmek demek olmayıp zaten hep "varolanı" kendi el-altında-olmaklığı içinde keşfetmek ve bu varlığın varolanı olarak karşılaşılmasını sağlamak demektir. Bu "a priori" ilintilendirme, el-altında-olanla karşılaşılabilme olanağının koşuludur ki karşılaşılan varolanla bu şekilde ontik bakımdan muamele eden Dasein, ontik anlamda onu ilintilendirebilmektedir. Oysa ontolojik olarak anlaşıldığında ilintilendirme, *her* el-altında-olanın birer el-altında-olan olarak serbest bırakılışı hakkındadır: İster ontik anlamda kendi haline bırakılmış olsun, isterse ontik bakımdan daha ziyade tam da kendi haline *bırakılmamış* olsun yani öncelikle ve çoğunlukla ilgilenilerek olduğu gibi "varlığına" bırakılmayıp da işlenilen, iyileştirilen ya da tahrip edilen bir keşfedilen varolan olsun.

İlintililik için serbest bırakılan zaten-hep-ilintilendirilmiş-olma,[a] Dasein'ın kendi varlık türünü nitelendiren bir *a priori noksansızlıktır*.[b] Ontolojik olarak anlaşılan ilintilendirme, bir varolanın kendi çevreleyen-dünyası içindeki el-altında-olmaklığına öncel bir serbest bırakılıştır. İlintilendirmenin hangi hususta olduğundan hareketle ilintililiğin ne-ileliği serbest bırakılmış olmaktadır. İlgilenme sırasında onunla şu el-altında-olan olarak

---

[a] Yani kendi hakikati içinde mevcut olmasına izin vermek.

[b] Aynı pasajda "öncel serbest bırakılış"tan söz ediliyor – yani (genel olarak ifade edildiğinde) varlığın varolanın olanaklı açıklığına serbest bırakılışı anlamında. Bu ontolojik anlamı itibariyle "öncel" sözcüğü Latincede *a priori*, Yunancada *proteron te phusei* (Aristoteles, *Fizik*, A 1) demektir. Daha da açık olarak: *Metafizik*, E 1025 b 29: *to ti en einai* – "ne idiyse o olmaklık," "zaten öncesinde öyle mevcut olmaklık," oldum-olası-olan, -di'li geçmiş zaman. Yunancada *einai* fiilinin -di'li geçmiş zaman hali bulunmadığı için burada *en einai* olarak ifade edilmektedir. Fakat bu, ontik bakımdan gelip geçmiş olan demek değildir, bilakis bizzat varolan hakkındaki sorumuzda kendisine *geri* döneceğimiz hep eski olanın kendisidir. *A priori* -di'li geçmiş zaman demek yerine ontolojik veya transendental -di'li geçmiş zaman da diyebilirdik (bkz. Kant'ın şematizm öğretisi).

karşılaşılır böylece. Şayet esasen bir *varolan* ona kendini gösteriyorsa yani eğer varolan kendi varlığı içinde keşfedilmişse, o zaman hep çevreleyen-dünya içindeki el-altında-olan olmaktadır. Bu yüzden o, "öncelikle" sırf mevcut olan bir "dünya malzemesi" değildir.

El-altında-olanın varlığı olarak ilintililik, hep ilintililik tümlüğünün ön-keşfedilmişliği zemini üzerinde keşfedilmektedir. Demek ki keşfedilmiş ilintililikte yani karşılaşılan el-altında-olanda, el-altında-olanın dünyevi niteliği dediğimiz şey ön-keşfedilmişliği içinde yatar. Bu ön-keşfedilmiş ilintililik tümlüğü, kendi içinde ontolojik bir dünya ilişkisini saklamaktadır. Varolanı ilintililik tümlüğüne serbest bırakan ilintilendirme, neye serbest bırakacaksa onu kendince bir şekilde açmış olmalıdır. Çevreleyen-dünyasal el-altında-olanın serbest bırakıldığı şeyin kendisi (ki bu, her şeyden önce ona dünya-dahilindeki bir varolan *olarak* erişilmesi için gereklidir), keşfedilmiş bu varlık türündeki varolan olarak kavranamaz. Oysa bundan böyle *keşfedilmişliği* tüm Daseinsal *olmayan* varolanların bir varlık olanağı terimi olarak tespit edersek, onlar özsel olarak keşfedilemez olacaklardır.

Peki ama, çevreleyen-dünyasal el-altında-olanın öncelikle serbest bırakıldığı şey öncel olarak açığa çıkarılmış olmalıdır, ne demektir? Dasein'ın varlığına varlık anlayışı aittir. Anlayış, kendi varlığına bir anlama edi-
86 miyle sahip olur. Eğer Dasein'a özsel olarak dünya-içinde-varolma varlık türü aitse, o zaman onun varlık anlayışının özsel içeriğine dünya-içinde-varolma anlayışı da ait olacaktır. Dünya-dahilinde karşılaşılanın neye yönelik serbest bırakıldığının öncel açımlanışı, varolan olarak Dasein'ın zaten hep ilintili olduğu dünyayı anlamaktan başka bir şey değildir.

Bir şeyi bir şeyle öncel olarak ilintilendirme, ilintililiğin hangi hususta ve ne-ile olduğu gibi bir şeylerin anlayışı üzerine dayanmaktadır. Bunlar ve diğer dayan-

dıkları şeyler (örneğin ilintililiğin ne-ile olduğuna dair bu-şey-içinliği veya tüm ne-içinliklerin sonuçta gelip dayandığı bir-şey-uğrunalığı), hepsi de belirli bir anlaşılabilirlik içinde öncesel olarak açımlanmış olmalıdır. Peki ama, Dasein'ın kendini önontolojik bakımdan dünya-içinde-varolma olarak anladığı şey nedir? Söz konusu bağlam ilişkisini anlarken Dasein, bu-şey-uğruna kendi olduğu ve açıkça veya örtük olarak kavradığı sahih veya gayrisahih varolma olanağından kendini bir-şey-içinliğe atfeder. Bu, bir ilintilendirmenin olası hangi-hususta-oluşu bakımından bir-şey-içinliğin hatlarını önceden çizmektedir ki yapısal olarak onu bir şey *ile* ilintilendirir. Dasein kendini hep belirli bir-şey-uğrunalık içinden hareketle kendini bir ilintililiğin ne-içinliğine atfetmektedir. Başka bir deyişle, kendisi var olduğu müddetçe Dasein, varolanlarla birer el-altında-olan olarak karşılaşılmasını sağlar. Dasein'ın kendi atfetme modusu içinde kendini öncelikle *ne-içinde* anladığı şey, varolanlarla öncel olarak karşılaşmamızı sağlayan *nereye-yönelikliliktir. Dünya fenomeni, varolanlarla ilintililik varlık türü içinde karşılaşmamızı sağlayanın nereye-yönelikliliğinin kendini atfedici anlayışının ne-içindeliğidir.* Dasein'ın kendini atfettiği yapı, dünyanın *dünyasallığını* oluşturmaktadır.

Dasein kendini hep anladığı ne-içindeliğine asli olarak hep aşinadır. Oysa dünyaya aşinalık, dünyayı bir dünya olarak tesis eden ilişkilerin teorik bakımdan şeffaflığını zorunlu olarak talep etmez. Ancak bu ilişkilerin açık bir ontolojik-eksistensiyal yorumunun olanaklılığı, Dasein için tesis edici olan dünyaya-aşina-olma üzerine temellenmektedir. Ve o da, Dasein'ın varlık anlayışını birlikte oluşturmaktadır. Dasein kendi varlığına ilişkin asli bir yorumu ve bu yorumun olanağını ve hatta esasen varlığın anlamına ilişkin yorumu kendine görev olarak verdiği takdirde söz konusu olanak açıklıkla kavranılabilir.

Ancak buraya kadarki analizlerle, içinde dünya ve dünyasallık gibisinden bir şeyi arayacağımız ufku açık-
87 lığa kavuşturmuş oluruz yalnızca. Daha ileriye giden bir inceleme için öncelikle Dasein'ın kendini atfetme ilişkisinin ontolojik bakımdan nasıl kavranması gerektiğini daha ayrıntılı biçimde ortaya koymak gerekir.

Aşağıda daha derinlikli olarak analiz edeceğimiz *anlama* (bkz. § 31), yukarıda serimlenen ilişkileri öncel bir açımlanmışlık içinde tutar. Aşina olduğumuz kendimizi-içinde-tutma yönünde anlama, atfının içinde hareket ettiği şey olarak kendini *önde* tutar. Başka bir deyişle anlama, bu ilişkiler sayesinde ve onların dahilinde kalarak kendini atfetmektedir. Söz konusu ilişkilerin ilişki karakterine *anlamlandırma* diyoruz. Bu ilişkilere aşina olan Dasein kendini "anlamlandırır." Yani Dasein kendi varlığını ve varolma olanağını kendi dünya-içinde-varolması bakımından asli olarak anlar. Öte yandan, bir-şey-uğrunalık bir-şey-içinliği imlemektedir. Bu da bunun-içinliği, bu da ilintilendirmenin neredeliğini, o da ilintililiğin ne-ileliğini imlemektedir. Söz konusu ilişkiler kendi aralarında asli bir tümlük oluşturacak şekilde birbirlerine kenetlenmişlerdir. Onlar, Dasein'ın kendini öncel olarak kendi dünya-içinde-varolmasını anlamasını sağlayan anlamlandırmalar olarak ne ise öylelerdir. Bu anlamlandırma ilişkisi bütününe *anlamlılık* diyoruz. Anlamlılık Dasein'ın[a] hep kendisi olarak var olduğu dünyanın yapısını meydana getirir. *Varlık türü ilintililik (el-altındalık) olup da belirli bir dünya içinde karşılaşılan ve bu sayede kendi-olmaklığını beyan edebilen varolanların keşfedilebilirliğinin ontik olanak koşulunu Dasein'ın anlamlılığa aşinalığı sağlamaktadır.* Böylesi bir Dasein hep bir şu olarak var olur. Dasein'ın varlığıyla el-altında-olanların ilişkisi özsel olarak keşfedilmiştir zaten. – Dasein *var* olduğu tak-

[a] İnsanın içinde mevcut olduğu şurada-varolma.

dirde kendini karşılaşılan bir "dünyaya" tabi kılmaktadır.[a] Dasein'ın varlığına özsel olarak bu *tabi olma* aittir.

Öte yandan Dasein'ın hep aşina olduğu anlamlılığın kendisi, anlayan Dasein'ın tefsir edici Dasein olarak "anlamlar" gibisinden şeyleri açımlayabilmesinin ontolojik olanak koşulunu içinde taşımaktadır ki bunlar da örneğin sözcük ve dilin varlık olanağını temellendirmektedir.[b]

Açımlanmış anlamlılık, Dasein'ın eksistensiyal konstitüsyonudur (yani Dasein'ın dünya-içinde-varolmasıdır). Bu konstitüsyon, ilintililik tümlüğünün keşfedilebilirliğinin ontik olanak koşulunu oluşturmaktadır.

El-altında-olanın varlığını ilintililik olarak ve dünyasallığın kendisini de bir atıf ilişkisi olarak belirlediğimizde, dünya-dahilindeki varolanların "tözsel varlıkları" bir bağıntılar sistemi içinde eriyip kaybolmuş olmuyor mu? Ayrıca bağıntı dediklerimizin daima "düşünülen şeyler" 88
olmalarından hareketle, dünya-dahilindeki varolanların varlığını böylelikle "saf düşünce" içinde eritmiş olmuyor muyuz?

İnceleme sahamızın içinde kalarak ontolojik meselemizin tekrar tekrar altını çizdiğimiz şu yapı ve boyut farklarını ilkece hep birbirinden ayırmamız gerekir:

1. Öncelikle karşılaştığımız dünya-dahilindeki varolanların varlığı (el-altındalık).

2. Öncelikle karşılaştığımız *esasen* varolanın varlığı (mevcut-olma). Onu mevcut bulup belirleyebilmek için öncelikle karşılaşılan varolandan hareketle başlı başına keşfedici bir süreçten geçilmesi gerekmektedir.

3. Dünya-dahilindeki varolanların esasen keşfedilebilirliklerinin ontik olanak koşulu olan dünyanın dünyasallığı.[c]

---

[a] Fakat bir öznenin bensel fiili edimi olarak değil. Daha ziyade: Dasein ve varlık.

[b] Doğru değil. Dil biriktirilmiş bir şey değildir, bilakis hakikatin şuradalık olarak asli özü olarak *var* olmasıdır.

[c] Daha iyi bir ifade: dünyanın eylemesi.

Buradaki sonuncu varlık, dünya-içinde-varolmanın (yani Dasein'ın) *eksistensiyal* bir belirlenimidir. Öte yandan ilk iki varlık kavramı birer *kategori* olup Daseinsal olmayan varlığa sahip varolanlara ilişkindir. Anlamlılık olarak dünyasallığı tesis eden atıf ilişkisini formal olarak bir bağıntı sistemi anlamında kavramak mümkündür. Fakat bu türden formelleştirmelerde dikkat edilmesi gereken şey, fenomenlerin fazlaca tesviye edilmeleri yüzünden sahih fenomenal içeriklerini kaybetmeleridir (özellikle de anlamsallığın bünyesinde barındırdığı oldukça "yalın" ilişkiler söz konusuysa eğer). İlintililiğin bir-şey-içinliği, bir-şey-uğrunalığı ve ne-ileliği olarak ifade edilen "bağıntılar" ve "bağlar" fenomenal içerikleri bakımından her türlü matematiksel fonksiyonlaştırmaya ayak diretir. Keza onlar birer düşünce ürünü veya belirli bir "düşünme" içinde tayin edilen şeyler de değildir. Bilakis onlar ilgilenici bir-şey-için-bakışın bizatihi eğleştiği ilişkilerdir. Dünyasallığı tesis eden bu "bağıntılar sistemi," dünya-dahilindeki el-altında-olanların varlığını eritip yok etmemektedir. Zira ancak dünyanın dünyasallığı zemini üzerinde bu varolan "tözsel" "kendi olmaklığı" içinde keşfedilebilir olmaktadır. Ve dünya-dahilindeki varolanlarla karşılaşılabilme imkanı olduğu içindir ki söz konusu varolanın sahası içinde bulunan salt mevcut-olana erişim sağlama olanağı doğabilmektedir. Bu varolan ancak salt-mevcut-olmaklığının zemini üzerinde kendi "nitelikleri" bakımından matematiksel "fonksiyon kavramlarıyla" belirlenebilmektedir. Ontolojik bakımdan bu türden fonksiyon kavramları, varlıkları saf tözsellik karakterine sahip varolanlara atfen mümkün olabilmektedir. Yani fonksiyon kavramları yalnızca formelleştirilmiş töz kavramları olarak mümkündür ancak.

Analizimize devam etmeden önce dünyasallığın spesifik ontolojik meselesini çok daha keskin biçimde ayırt edebilmek için dünyasallık fenomeninin yorumu uç bir karşı örnek üzerinden daha da açık hale getirilecektir.

B. Dünyasallık Analizinin Descartes'taki Dünya Yorumundan Ayırt Edilmesi

89

İncelememiz kapsamında dünya kavramını ve bu fenomen bünyesindeki yapıları teminat altına almak ancak peyderpey mümkün olabilecektir. Dünyanın yorumu öncelikle dünya-dahilindeki bir varolanı hareket noktası aldığı ve ardından dünya fenomenini bir daha bakış içine taşımadığı için, belki de en uç icrasını örnek alarak bu hareket noktasını ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturmaya çalışacağız. Bu amaçla Descartes'ın "dünya" ontolojisinin ana hatlarını kısaca sunmakla yetinmeyeceğiz, bunun koşullarını da sorgulayıp buraya kadar elde ettiklerimiz ışığında karakterize etmeye çalışacağız. Böyle bir irdelemeyle hem Descartes'tan önceki, hem de onu takip eden dünya yorumlarının hangi ontolojik "temeller" üzerine dayandığını ve bunların ilkesel olarak nasıl da tartışılmaksızın varsayılmış olduğunu göstereceğiz.

Descartes dünyanın ontolojik temel belirlenimini *extensio*'da görmektedir. Uzanımın, uzamsallığı birlikte tesis ettiğine ve hatta Descartes'a göre onunla özdeş olduğuna göre, öte yandan uzamsallık şu veya bu anlamda dünya için tesis edici kaldığına göre, kartezyen "dünya" ontolojisinin irdelenişi hem çevreleyen-dünyayı, hem de bizatihi Dasein'ın mekansallığını pozitif biçimde ortaya koyabilmemize yarayan negatif bir hareket noktası sağlayacaktır. Dolayısıyla Descartes'ın ontolojisi bakımından üç hususu ele alacağız: 1. "Dünyanın" *res extensa* olarak belirlenimi (§ 19). 2. Bu ontolojik belirlenimin temelleri (§ 20). 3. Kartezyen "dünya" ontolojisinin hermeneutik tartışması (§ 21). Aşağıdaki incelemelerin ayrıntılı temellendirilişi ancak "*cogito sum*"un fenomenolojik destrüksiyonuyla mümkün olabilecektir (bkz. İkinci Kısım, 2. Ayrım).

§ 19. "Dünyanın" res extensa Olarak Belirlenmesi

Descartes *res cogitans* olarak "*ego cogito*"yu "*res corporea*"dan ayırt eder. Bu ayrım ontolojik bakımdan daha sonraki tüm "doğa ile tin" ayrımının belirleyicisi olmuştur. Bu karşıtlık ontik bakımdan pek çok içeriksel varyasyonlar halinde sabitlenmiş olsa da onun ontolojik temellerinin ve karşıtlığı oluşturan öğelerin kendilerinin aydınlığa kavuşturulmamış olmasının öncelikli kökü, Descartes'ın icra ettiği bu ayrıma dayanmaktadır. Descartes bu varolanların varlığını hangi varlık anlayışı dahilinde belirlemiştir? Kendi olarak varolan bir varolanın varlığını ifade eden başlık *substantia*'dır. Bu ifade bazen
90 töz olarak varolanın *varlığını* (*tözselliği*), bazen de varolanın kendisini (*tözü*) ifade etmektedir. *Substantia*'nın bu ikili anlamı (ki antik çağda *ousia*[a] kavramı da bu ikililiği taşıyordu) tesadüfi değildir.

Res corporea'nın ontolojik belirlenimi, tözün (yani bir töz olarak varolanın tözselliğinin) açığa çıkarılmasını talep etmektedir bizden. *Res corporea*'nın sahih kendi-olarak-var-olmaklığını oluşturan nedir? Bir tözü kendi olarak (yani onun tözselliğini) kavramak esasen nasıl mümkündür? *Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cuiusque substantiae praecipua proprietas, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quam aliae omnes referuntur.*[1] Buna göre tözler "yüklemleri" ile erişilir olmaktadır. Her töz müstesna bir niteliğe sahiptir ve belirli bir tözün tözselliğinin özü bu nitelikten okunabilmektedir. Peki, *res corporea* bakımından bu nitelik hangisidir? *Nempe* extensio *in longum, latum et profundum, substantiae corporeae naturam constituit.*[2] Buna göre bizim "dünya" dediğimiz

---

[a] Evet ve özellikle de *on*; *to on*: 1. var-olan (varolanlık), 2. varolan.

[1] *Principia*, I, no. 53, s. 25 (*Oeuvres*, ed. Adam-Tannery, c. VIII).

[2] *A.g.y.*

cisimsel tözün sahih varlığını uzunluğuna, genişliğine ve derinliğine uzanım oluşturmaktadır. *Extensio*'ya bu müstesnalığı veren nedir? *Nam omne aliud quod corpori tribui potest, extensionem praesupponit.*[1] Uzanım söz konu varolanın *asıl* varlık konstitüsyonu olup öteki varlık belirlenimleri kendileri ne ise öyle "var" olabilmeleri için onun kendisinin peşinen "var" olması gerekir. Yani uzanım cisimsel şeye birincil olarak "tayin edilmiş" olmalıdır. Dolayısıyla hem uzanımın, hem de uzanımla karakterize olan "dünyanın" tözselliğinin kanıtı, bu tözün diğer bütün belirlenimlerinin (özellikle de *divisio*, *figura*, *motus*) *extensio*'nun *modus*'ları olarak kavranılmasıyla ortaya konur. Diğer taraftan *extensio sine figura vel motu* olarak da anlaşılır.

Böylece bir cisimsel şey, toplam uzanımını muhafaza ettiği halde çeşitli boyutlara dağılabilmekte ve pek çok şekle sahip olsa bile aynı şeyi temsil edebilmektedir. *Atque unum et idem corpus, retinendo suam eandem quantitatem, pluribus diversis modis potest extendi: nunc scilicet magis secundum longitudinem, minusque secundum latitudinem vel profunditatem, ac paulo post e contra magis secundum latitudinem, et minus secundum longitudinem.*[2]

Şekil *extensio*'nun bir *modus*'udur, keza devinim de 91
öyle. Çünkü *motus*'un kavranabilmesi için *si de nullo nisi locali cogitemus, ac de vi a qua excitatur non inquiramus.*[3] Eğer devinim *res corporea*'nın varolan bir niteliğiyse, kendi varlığı içinde deneyimlenebilir olması için söz konusu varolanın varlığından yani *extensio*'dan hareketle (bir başka deyişle salt yer değiştirme olarak) kavranması gerekir. Bu varolanın *varlığının* belirlenimi bakımından "kuvvet" gibisinden bir şeyin etkisi yoktur. *Durities*

[1] *A.g.y.*
[2] *A.g.y.*, no. 64, s. 31.
[3] *A.g.y.*, no. 65, s. 32.

(sertlik), *pondus* (ağırlık), *color* (renk) gibi belirlenimler maddeden çekip alınsa bile ne ise o olarak kalmayı sürdürür. Söz konusu belirlenimler ondaki sahih varlığını oluşturmaz çünkü. Bunlar var oldukları takdirde *extensio*'nun birer modusu oldukları görülecektir. Descartes bunu "sertlik" örneğinde ayrıntılı olarak göstermeye çalışmıştır: *Nam, quantum ad duritiem, nihil aliud de illa sensus nobis indicat, quam partes durorum corporum resistere motui manuum nostrarum, cum in illas incurrunt. Si enim, quotiescunque manus nostrae versus aliquam partem moventur, corpora omnia ibi existentia recederent eadem celeritate qua illae accedunt, nullam unquam duritiem sentiremus. Nec ullo modo potest intelligi, corpora quae sic recederent, idcirco naturam corporis esse amissura; nec proinde ipsa in duritie consistit.*[1] Sertlik dokunarak deneyimlenir. Dokunma duyumuz bize sertlik hakkında ne "söylemektedir"? Sert şeyin parçaları elimizin hareketine, örneğin itme hareketimize "direnir." Oysa sert yani direnen cisimler belirli bir süratle yer değiştirirlerse, bu yer değiştirme ise cisme "uzanan" elimizin süratiyle aynı olursa, elimiz cisme hiçbir zaman dokunmayacak, dolayısıyla sertlik deneyimlenemeyecek ve asla *var olmayacaktır*. Ancak söz konusu sürate sahip olduğu halde direnmeyen cisimlerin kendi cisim-olmaklıklarını nasıl kaybettiklerini anlamak burada asla mümkün olamayacaktır. Süratleri değiştiği halde "sertlik" gibisinden bir şey olanaksız oluyorsa ve cisim-olmaklıkları korunuyorsa bundan, sertliğin bu varolanların varlığına ait olmadığı anlaşılacaktır. *Eademque ratione ostendi potest, et pondus, et colorem, et alias omnes eiusmodi qualitates, quae in materia corporea sintiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente; unde sequitur, a nulla ex illis eius (sc. extensionis) naturam dependere.*[2] Buna göre

[1] *A.g.y.*, II, no. 4, s. 42.

[2] *A.g.y.*

res corporea'nın varlığını tesis eden *extensio*'dur, *omnimodo divisibile, figurabile et mobile*'dir: bölünebilirlik, şekillendirilebilirlik ve hareketlilik minvallerine göre değişebilir olandır, *capax mutationum*'dur: bütün bu de- 92
ğişimler sırasında sabit kalandır (*remanet*). Bir cisimsel şeyde *daimi kalıma* denk gelen, ondaki sahih varolandır. Öyle ki bu tözün tözselliği tam da onunla karakterize edilmektedir.

§ 20. "Dünyanın" Ontolojik Belirleniminin Temelleri

Res extensa'nın ontolojik karakteristiği, tözsellik denilen varlık fikrine dayanmaktadır. *Per* substantiam *nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.* Töz denildiğinde *var olmak* için başka herhangi bir varolana ihtiyaç duymayan ve böylece olduğu gibi *var olanı* anlamak durumundayız.[1] "Tözün" varlığını ihtiyaç-duymama karakterize eder. Kendi varlığı bakımından başka bir varolana esasen ihtiyaç duymayan bir şey, töz fikrinin sahih anlamını vermektedir. Böyle bir varolan *ens perfectissimum*'dur. *Substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus.*[2] Burada *ens perfectissimum* olarak anlaşıldığında "Tanrı" saf bir ontolojik başlıktır. Tanrı kavramıyla birlikte yine "kendiliğinden anlaşılır" olarak ima edilen şey, tözselliğin tesis edici momenti olan ihtiyaç-duymamanın ontolojik tefsirini mümkün kılmaktadır: *Alias vero omnes (res), non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus.*[3] Tanrı olmayan tüm varolanlar en geniş anlamıyla üretilmeye ve sürdürülmeye muhtaçtırlar. Demek ki bir mevcut-olanı oluşturacak şekilde üretilme ya da üretime ihtiyaç duymama "varlığın" anla-

---

[1] *A.g.y.*, no. 51, s. 24.
[2] *A.g.y.*, no. 51, s. 24.
[3] *A.g.y.*, no. 51, s. 24.

şılma ufkunu oluşturmaktadır. Tanrı olmayan her varolan bir *ens creatum*'dur. Bu iki varolan arasında varlıkları bakımından "sonsuz" bir fark olmasına rağmen hem yaratılmış olana, hem de yaratana *varolan denilmektedir*. Demek ki varlık kavramı o kadar geniş biçimde kullanılmaktadır ki onun anlamı "sonsuz" bir farkı kapsar hale gelmektedir. Bu yüzden yaratılmış varolanlara da töz denilebilmektedir haklı olarak. Bu varolan Tanrı'yla kıyas edildiğinde üretilmeye ve sürdürülmeye muhtaçsa da yaratılmış varolanlar sahası içinde (yani *ens creatum* anlamında "dünyada") öyle varolanlar vardır ki (örneğin insanlar) bunlar yaratıcı üretim ve sürdürme ile kıyas edildiğinde "başka bir varolana muhtaç değildirler." Bu tözler ikiye ayrılır: *res cogitans* ile *res extensa*.

93 Buna göre biri sonsuz, diğer ikisi sonlu üç tözün "*müşterek*" varlık *anlamı* aydınlığa kavuşturulduğu takdirde, ayırt edici *proprietas*'ı *extensio* olan *bu* tözün varlığı ontolojik bakımdan ilkesel olarak belirlenebilir olacaktır. Oysa *nomen substantiae non convenit Deo et illis* univoce, *ut dici solet in Scholis, hoc est ... quae Deo et creaturis sit communis.*[1] Burada Descartes ortaçağ ontolojisini sıkça meşgul etmiş bir meseleye temas eder: Varlığın anlamının, hakkında söz edilen varolana atıfta bulunma minvali nedir? "Tanrı vardır" ve "dünya vardır" ifadelerini kullanarak varlığı dile getirmiş oluruz. Fakat buradaki "vardır" sözcüğü bu iki varolanı aynı anlamda (*sunonumos*, *univoce*)[a] kastetmiş olamaz. Çünkü bu iki varolan arasında özellikle varlıkları bakımından *sonsuz* bir fark bulunmaktadır. Eğer "vardır"ın atfettiği şey tek bir anlama sahip olsaydı, o zaman yaratılan şey yaratılmamış şey diye kastedilmiş veya yaratılmamış olan yaratılmış olana düşürülmüş olurdu. Öte yandan, "varlık" salt eşadlılık işlevine de sahip değildir. Bilakis bu iki durumda da "varlık" anlaşılmak-

---

[1] *A.g.y.*, no. 51, s. 24.

[a] Sürekli devam eden bir imlenimle.

tadır. Skolastikte "varlığın" atfettiği pozitif anlam tek anlamlı ya da yalnızca eşadlı atıftan ayırt edilerek "analojik" atıf olarak kavranmıştır. Aristoteles'ten hareketle (ki hem onda, hem de hareket noktası açısından esasen Yunanların ontolojisinde bu mesele önceden hazırdır) analojinin çeşitli minvalleri sabitlenmiş ve varlığın atıf işlevini ele almaları bakımından farklı "okullar" ayırt edilmiştir. Dolayısıyla Descartes söz konusu meselenin ontolojik ele alınışı bakımından Skolastiğin epey gerisinde kalmış hatta sorunun kendisinden kaçınmıştır:[1] *Nulla eius [substantiae] nominis significatio potest distincte intelligi, quae Deo et creaturis sit communis.*[2] Bu kaçınma şu anlama gelmektedir: Descartes tözsellik fikrinde yatan varlığın anlamını ve bu atfın "evrensellik" karakterini irdelememiştir. Ancak varlığın kendisinin ne demek olduğunu antik çağ ontolojisi kadar ortaçağ ontolojisi de soruşturmamıştır. Bu yüzden varlığın atıf minvali gibisinden bir sorunun olduğu yerde kalmış olmasına şaşırmamak gerekir. Zira varlığın anlamını açığa çıkarmamakta ve onun "neyi" atfettiğini irdelememektedir. Varlığın anlamı açığa çıkarılmamıştır çünkü "kendiliğinden anlaşılır" diye kabul edilmiştir.[a]

Descartes tözselliğe ilişkin ontolojik sorudan kaçın- 94
makla kalmadığı gibi bizatihi tözün (yani tözselliğinin) zaten tözün kendisine erişilmez olduğunu da açıkça vurgulamıştır: *Verumtamem non potest substantia primum animadverti ex hoc solo, quod sit res existens, quia hoc solum per se nos non afficit.*[3] "Varlığın" kendisi bize "tesir" etmediği için onu duyumsayamayız. Kant buna "varlık reel bir yüklem değildir"[b] demekte ve aslında sadece

---

[1] Bununla ilgili olarak bkz. Thomae de Vio Caietani Cardinalis, *Opuscula omnia*, Lugduni: 1580, Kitap 3, Başlık 5: *de nominum analogia*, s. 211-219.

[2] Descartes, *Principia*, I, no. 51, s. 24.

[a] Ve kendini anlaşılırlık durumunda teskin etmiştir.

[3] *A.g.y.*, no. 52, s. 25.

[b] "Reel" yani eşyaya ait olarak, neye, yalnızca bizi şu veya bu şekilde ilgilendiren.

Descartes'ın önermesini yinelemektedir. Böylece varlığı saf bir mesele haline getirme olanağından ilkesel olarak vazgeçilmiş ve töze ilişkin belirlemelerin elde edilebileceği bir çıkış yolu bulunmaya çalışılmıştır. "Varlığa" bir *varolan olarak* erişmek gerçekten de mümkün olmadığından varlık, söz konusu varolanın birer varolan olan belirlenimleri (yüklemleri) aracılığıyla ifade edilir olmuştur. Fakat burada herhangi bir yüklem kullanılıyor değildir. Bilakis bunlar, açıkça olmadığı halde önceden varsayılmış varlığın ve tözselliğin anlamını en saf biçimde tatmin eden yüklemler olmalıdır. *Res corporea* olarak *substantia finita*'da birincil olarak zorunlu "yükleme" *extensio*'dur. *Quin et facilius intelligimus substantiam extensam, vel substantiam cogitantem, quam substantiam solam, omisso eo quod cogitet vel sit extensa.*[1] Çünkü tözsellik *ratione tantum*'dur, reel[a] olarak ayrılamaz ve tözsel varolanın kendisi gibi mevcut bulunamaz.

Böylece "dünyanın" *res extensa* olarak belirleniminin ontolojik temelleri belirgin hale gelmiş olur: Varlık anlamı bakımından hem açığa kavuşturulmamış olan, hem de açığa kavuşturulamaz ilan edilen tözsellik fikridir bu. Söz konusu fikir, ilgili tözün en mümtaz tözsel niteliği dolayımıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Öte yandan tözün bir tözsel varolanla belirlenmesi, bu terimin çift anlamlılığının nedenini oluşturmaktadır. Kastedilen tözsellik olduğu halde, tözün varolan bir mahiyetinden hareketle anlaşılmaya çalışılmaktadır. Burada ontolojik olanın altına ontik bir şey konulduğu için *substantia* ifadesi bazen ontolojik, bazen ontik, çoğunlukla da birbirine karışan ontik-ontolojik anlamda işlev görür olmuştur. Oysa bu küçük anlam farkının ardında ilkesel olarak varlık meselesinin[b] halledilmemişliği saklıdır. Varlık me-

---

[1] *A.g.y.*, no. 63, s. 31.

[a] Nelik içeriği bakımından.

[b] Ontolojik ayrım.

selesinin çalışılması, bu çift anlamlılıkların *uygun minvalde* "izini sürmeyi" talep eder. Buna kalkışacak biri, "salt sözcük anlamları" ile "meşgul olmakla" yetinemez. Bilakis "şeylerin kendisinin" en asli meselesine ulaşmaya 95
cesaret edip bu tür "nüansları" halletmeye çalışmalıdır.

§ 21. Kartezyen "Dünya" Ontolojisinin Hermeneutik Bakımdan Tartışılması

Karşımıza şu kritik soru çıkmaktadır: "Dünya" hakkındaki söz konusu ontoloji sahiden dünya fenomenini mi aramaktadır? Eğer aramıyorsa en azından dünya-dahilindeki bir varolanı, kendi dünyevi niteliğini onda görünür kılacak kadar belirlemekte midir? *Her iki soruyu da "hayır" diye yanıtlamamız gerekir.* Zira Descartes'ın *extensio* ile ontolojik bakımdan ilkece kavramaya çalıştığı varolan, öncelikle dünya-dahilinde el-altında-olan bir varolandan geçilmek suretiyle keşfedilebilir olan bir şeydir. Bu böyle olsa da ve hatta *söz konusu* belirli dünya-dahilindeki varolanın (doğanın) ontolojik karakterizasyonu (hem tözsellik düşüncesi, hem de tözselliğin tanımına dahil edilen *existit* ile *ad existendum*'un anlamı) bizi karanlığa sürüklüyor olsa bile Tanrı, ben veya "dünya"nın radikal biçimde ayırt edilmesine dayanan bir ontoloji sayesinde ontolojik dünya meselesinin bir anlamda ifade edilmesi ve ilerletilmesi mümkündür belki. Ama eğer böyle bir olanak da bulunmuyorsa, o zaman Descartes'ın dünyayı ontolojik bakımdan yanlış belirlemekle kalmadığını, onun yorum ve temellerinin de hem dünya fenomenini, hem de öncelikle dünya-dahilindeki varolanın varlığını *atladığını* açıkça ispatlamak gerekecektir.

Dünyasallık sorununun açığa çıkarılması sırasında (§ 14) bu fenomene uygun bir erişimin kazanılmasının ne kadar önemli olduğuna işaret edilmişti. O halde, kartezyen yaklaşımın eleştirel irdelenişi bakımından şu soruyu

sormamız gerekecektir: Descartes bir yandan "dünya"nın varlığını, diğer yandan ise varlığını *extensio* olarak sabitlediği *bu* varolanı aynı kabul ederken, söz konusu varolana uygun erişim türü olması bakımından Dasein'ın hangi varlık türünü ele almış olmaktadır? Söz konusu varolana yönelik biricik ve sahici erişim idrak (*intellectio*), özellikle de matematiksel-fiziksel anlamda idraktir. Matematiksel idrakin, kavranılan varolanın varlığından daima emin olunabilecek bir varolanı kavrama türü olduğu kabul edilir. Buna göre, varlık türü bakımından matematiksel idrak ile erişilebilir olan bir varlığa uygun olanların ancak sahih anlamda *var* oldukları kabul edilir. Bu varolan *her daim ne ise o olarak var olan* bir varolandır. Bu yüzden dün-
96 yada deneyimlenen varolanlarda, onların *daimi kalımlılık* karakterine (*remanens capax mutationum* olarak) sahip oldukları gösterilebilenlerin ancak sahih varlık olduğu kabul edilir. Başka bir deyişle, sahih olarak *var* olan her daim kalımlı olandır. İşte matematik bunların idrakine sahiptir. Matematik *aracılığıyla* varolanda erişilebilir olanlar, onların varlığını oluşturur. Böylelikle tözsellik kavramına sarmalanmış belirli bir varlık düşüncesi ve *böylesi* varolanların idrakine sahip bir idrak düşüncesi yüzünden "dünya"ya kendi varlığı adeta dikte edilmektedir. Descartes dünya-dahilindeki varolanın varlık türünü bu varolanla verilmiş kabul etmediği gibi, aslen örtüsü kaldırılmamış ve meşruluğu açıklığa kavuşturulmamış bir varlık düşüncesini (varlık = daimi mevcut-oluş) temel alarak dünyaya adeta kendi "sahih" varlığını dayatmaktadır. Yani dünyanın ontolojisini belirleyen,[a] rastgele olarak değerli kabul edilmiş belirli bir bilime (matematiğe) birincil olarak dayandırılmış olmak değil, varlığı daimi mevcut-oluş olarak kabul eden ilkesel bir ontolojik bakış açısının bulunmasıdır ki matematiksel idrak için bu son derece yeterlidir. Böylece Descartes geleneksel ontolojinin etkilerini yeni

[a] Yani bizatihi matematiksel olanı cihet alarak, *mathema* ve *on*.

çağ matematiksel fiziğine ve onun transendental temellerine felsefi olarak açıkça aktarmış olmaktadır.

Böylelikle Descartes dünya-dahilindeki varolana uygun erişim meselesini ortaya atmak zorunda bile kalmamıştır. Zira geleneksel ontolojinin süregiden egemenliği altında kalındığından sahih varolanın sahici kavranış türü hakkında da zaten önceden bir karar verilmiş olmaktadır. Buna göre, bu *noein*'dir yani en geniş anlamında "görü"dür. *Dianoein* ("düşünme") ise onun temellendirilmiş bir icra biçimidir yalnızca. İşte bu ilkesel ontolojik bakış açısından hareketle Descartes elde olanaklı kalan, varolanın görüsel duyumsal erişim türünün "eleştirisini" sunar: *intellectio*'ya karşı *sensatio* (*aisthesis*).

Descartes varolanın kendini öncelikle sahih varlığıyla göstermediğini pekala bilmektedir. Örneğin "öncelikle" verili olan belirli bir renge, tada, sertliğe, soğukluğa, çınlayışa sahip bu balmumu nesnedir. Ama bunlar (ve hatta duyularımızın sunduğu her şey) ontolojik bakımdan önemli değildir. *Satis erit, si advertamus sensuum perceptiones non referri, nisi ad istam corporis humani cum mente coniunctionem, et nobis quidem ordinarie exhibere, quid ad illam externa corpora prodesse possint aut nocere.*[1] Duyularımız varolanların kendi varlıklarının bilgisini vermez bize. Onların sundukları yegane şey "dışsal" dünya-dahilindeki nesnelerin cisimsel bir insan canlısı bakımından yararı veya zararıdır. *Nos non docent, qualia (corpora) in seipsis existant*:[2] duyularımız varolanlar hakkında bize kendi varlıkları içinde herhangi bir izahat vermemektedir. *Quod agentes, percipiemus naturam materiae, sive corporis in universum spectati, non consistere in eo quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel alio aliquo modo sensus afficiens: sed tantum in eo quod sit res extensa in longum, latum et profundum.*[3] 97

[1] *A.g.y.*, II, no. 3, s. 41.
[2] *A.g.y.*, II, no. 3, s. 41/42.
[3] *A.g.y.*, II, no. 4, s. 42.

Kendini duyu yetimizde gösterenin, kendi varlık türü içinde kendini sunabilmesi ve hatta onun belirlenimini yapabilmesi konusunda Descartes'ın ne kadar az başarılı olduğu, kendisinin sertlik ve direncin deneyimine ilişkin yorumunun eleştirel analiziyle açıkça anlaşılabilmektedir (bkz. § 19).

Buna göre sertlik direnç olarak kavranmaktadır. Ama ne direnç, ne de sertlik kendinde deneyimlenen ve deneyim içinden belirlenebilen fenomenal bir anlamda kavranmaktadır. Descartes için direnç şöyle bir şey demektir: yerinden oynamamak yani yer değişimine maruz kalmamak. Dolayısıyla bir nesnenin direnç göstermesi, yerini değiştiren başka bir nesneye kıyasla belirli bir yerde kalma ya da öyle bir süratle yer değiştirmedir ki böylece öteki nesnenin onu "yakalamaması" sağlanmış olur. Oysa sertlik deneyimini bu şekilde yorumlamakla duyusal duyumun varlık türü ve dolayısıyla bu duyumsama sırasında karşılaşılan varolanı kendi varlığı içinde kavrama olanağı büsbütün ortadan kaldırılmış olur. Yani Descartes bir şeyin duyum varlık türünü, kendisinin bildiği yegane varlık türüne nakletmektedir: Bir şeyi duyumsamak mevcut-olan iki *res extensa*'nın belirli bir yanyana-mevcut-oluşuna dönüşür. Bu iki şeyin birbirlerine göre devinim ilişkisi bizatihi *extensio* modusunda olup bu, cisimsel nesnenin birincil olarak mevcut-oluşunu karakterize etmektedir. Her ne kadar dokunma davranışının olası "tamamlanışı" dokunulabilir olanla müstesna bir "yakınlık" gerektirse de bu, dokunma ile dokunma sırasında kendini beyan eden sertliğin, ontolojik bakımdan, iki cisimsel nesnenin farklı süratlerinden meydana geldiği anlamına gelmez. Çünkü varlık türü Dasein olan bir varolan ya da en azından bir canlı yoksa sertlik ve direnç de kendini asla gösteremez.

Böylece Descartes açısından, dünya-dahilindeki varolana olası *erişim yollarının* irdelenişi, bizatihi bu va-

rolanın belirli bir sahasına bakılarak okunan bir varlık düşüncesinin egemenliği altına girmektedir.

Varlığı mukavim mevcut-oluş olarak değerlendiren bu 98
düşünce, dünya-dahilindeki varolanın varlığının uç bir belirlenimiyle ve onu genel olarak dünyanın kendisiyle özdeşleştirmeyle sınırlı kalmaz, Dasein'ın tutumlarının ontolojik bakımdan uygun bir bakış içine alınabilmesini de engeller. Böylece tüm duyusal ve akli duyumsayışların temellendirilmiş karakterini görebilmenin ve onu dünya-içinde-varolmanın bir olanağı olarak anlamanın bütün yolları kapanmış olur. Keza Descartes "Dasein'ın" varlığını (ki onun temel konstitüsyonuna dünya-içinde-varolma aittir) tıpkı *res exstensa*'nın varlığı gibi bir töz olarak kavrar.

Peki ama, bu eleştirel irdelemeler önce Descartes'a bir ödev dayatıp sonra da onun tamamıyla ufkunun dışında kalan bu ödevi kendisinin yerine getiremediğini "kanıtlamak" demek olmuyor mu? Zira Descartes dünya fenomenini ve dolayısıyla dünya-dahilinde-olmaklık gibisinden bir şeyi hiç bilmediği halde belirli bir dünya-dahilinde varolanı ve onun varlığının dünyayla özdeşliğini nasıl bilecektir?

Oysa ilkesel tartışmalara girişildiğinde bunlar, yalnızca doksografik olarak kavranmış tezlerle sınırlı kalmamalı, meselenin konu itibariyle eğilimini de kendine cihet edinmelidir (ve bu, harcıalem kavrayışın ötesine geçmiyor bile olabilir). Zira Descartes'ın *res cogitans* ve *res extensa*'yla birlikte "ben ve dünya" sorunsalını *yalnızca dile getirmekle* yetinmeyip onunla ilgili radikal bir çözüm geliştirme iddiasında bulunduğunu "Meditasyonlar"da açıkça görmek mümkündür (özellikle birinci ve altıncı meditasyonda). Yukarıdaki irdelemeler şunları kantılamış olmalıdır: Descartes'ın herhangi bir müspet eleştiri içermeksizin geleneğe bağlı kalan ontolojik temel yönelimi, Dasein'ın asli ontolojik meselesini açığa çıkar-

ma imkanını elinden almış, dünya fenomenine yönelen bakışı engellemiş ve "dünyanın" ontolojisiniyse belirli bir dünya-dahilindeki varolanın ontolojisine katmak durumunda bırakmıştır.

Buna karşı şu söylenebilir: Gerçekten de "dünya" meselesi ve hatta çevreleyen-dünyada öncelikle karşılaşılan varolanın varlığı meselesi örtük kalmış olabilir. Ama yine de Descartes, varlığıyla diğer bütün varolanları temellendiren, dünya-dahilindeki varolanların *esası* olan maddi doğanın[a] ontolojik karakterizasyonunun temellerini atmış değil midir? Dünya-dahilindeki gerçekliğin öteki katmanları bu temel katman üzerine bina edilmemiş midir? Uzanımsal nesnenin kendisinde ilk bakışta birer nitelik olarak kendilerini gösteren ama "esas olarak" bizatihi *extensio*'nun niceliksel modifikasyonları
99 olan belirlenimler temellenmektedir. Kendileri de indirgenebilir olan bu nitelikler üzerine güzel, güzel değil, uygun, uygun değil, kullanılabilir, kullanılamaz gibi özgül nitelikler dayanmaktadır. Bu nitelikler, birincil olarak nesnelik cihet kabul edildiği için nicelleştirilemez değer yüklemleri olarak kavranılmak durumundadır. Daha sonra da, öncelikle yalnızca maddi nesne olan şeye bunlar sayesinde "eşya" damgası vurulur. Böylesi bir katmanlaştırma sayesinde, ontolojik bakımdan "el-altındaki malzeme" olarak karakterize ettiğimiz varolana varılıyor değil midir? Demek ki "dünyaya" ilişkin kartezyen analiz, öncelikle el-altında-olanın yapısının sağlam inşasını bu sayede mümkün kılabilmektedir. Yapılması gereken, doğa nesnesini kolayca bütünleyerek tam bir kullanım nesnesine ikmal etmek değil midir?

Peki ama, özgül dünya meselesini gözardı etsek bile, dünya-dahilinde öncelikle karşılaşılanın varlığına ontolojik bakımdan bu şekilde erişmek mümkün olabilir mi ki?

---

[a] Husserl'in "ontolojileri" bina edişinin eleştirisi! Aslında bu Descartes eleştirisi tamamen bu amaçla buraya konmuştur!

Maddi nesnelik dediğimizde belirli bir varlığı (mukavim nesnenin mevcut-oluşunu) dile getirmeksizin varsaymış olmuyor muyuz? Varolanı sonradan değer yüklemleriyle teçhiz etmekle onun ontolojik ikmalini sağlayamayız ki. Aksine, bizatihi bu değer karakterleri de varlık türü nesne olan belirli bir varolanın ontik belirlenimleri olarak kalmaktadır. Değer yüklemlerinin eklenmesi, eşyaların varlığı hakkında hiçbir yeni açıklık sağlamamaktadır. *Aksine bunlar için yine varlık türü saf mevcut-oluşu varsaymaktan başka bir şey yapmamış oluruz.* Değerler bir nesnenin *mevcut-olan* belirlenimleridir. Nihayetinde değerler kendi ontolojik kaynağını temel katman olarak nesne gerçekliğini önceden hareket noktası kabul etmekte bulurlar. Önfenomenolojik deneyim bile bize, nesne sanılan varolanda nesnelik kavramıyla tam olarak anlaşılamayan bir şeyi gösterir. O halde, şeysel varlığın ikmal edilmeye ihtiyacı vardır. Peki ama, değerlerin varlığı ya da "geçerliliği" ontolojik bakımdan ne demektir (Lotze bunları birer "olumlama" modusu olarak kavrıyordu)? Değerlerin nesnelere "yapışık oluşu" ontolojik bakımdan ne demektir? Bu belirlenimler karanlıkta kaldığı müddetçe kullanım nesnesinin doğa nesnesinden hareketle yeniden kurulması ontolojik bakımdan şüphe götürür bir girişim olacaktır (üstelik asıl meseleyi de ilkece ters yüz etmektedir). Öte yandan, öncelikle "üstü soyulmuş" kullanım nesnesinin bu yeniden kurmayı, *yeniden kurma sayesinde bütünlüğü yeniden tesis edilmeye çalışılan fenomene yönelik öncel pozitif bir bakışa zaten gereksinim duymaz mı*? Üstelik onun bu en zati varlık konstitüsyonu önceden uygun biçimde belirtik halde değilse, söz konusu rekonstrüksiyon işi plansız bir inşa faaliyeti olmayacak mıdır? Geleneksel "dünya" ontolojisinin bu rekonstrüksiyon ve "ikmali," malzeme el-altındalığına ve ilintililik tümlüğüne ilişkin yukarıdaki analizlerin hareket noktası olan yine aynı *varolana* sonuçta vardığı müddetçe bu 100

varolanın *varlığının* sahiden de açıklığa kavuşturulduğu veya en azından *sorunsallaştırıldığı* görüntüsü verilmektedir. Descartes nasıl ki *proprietas* olarak *extensio*'yla tözün varlığına isabet etmemişse, "değersel" mahiyetlere sığınarak da el-altındalık olarak varlığı bakışımıza taşıyamamakta, onu ontolojik tema haline ise hiç getirememektedir.

Descartes dünyaya ilişkin soruyu daraltarak onu öncelikle erişilebilir dünya-dahilindeki varolan olarak doğa nesneliğiyle sınırlandırmakla durumu daha da uca taşımıştır. Böylelikle o, bir varolana ilişkin ontik anlamda sözüm ona kesin *idrakin*, bu idrakle keşfedilen varolanın birincil varlığına erişme yolu olduğu zannını güçlendirmiştir. Oysa görülmelidir ki nesne ontolojisinin sunduğu "ikmaller" de ilkesel olarak Descartes'taki dogmatik zemin üzerinde hareket etmektedir.

Dünyanın ve öncelikle karşılaşılan varolanın atlanmasının tesadüfi olmadığına, bunun basit biçimde üstesinden gelinebilecek bir hata olmadığına, bilakis bizatihi Dasein'ın özsel varlık türüne dayandığına daha önce işaret etmiştik (§ 14). Söz konusu sorunsal çerçevesinde yapılacak bir Dasein analitiği Dasein'ın en önemli ana yapılarını şeffaf hale getirdiğinde, esasen varlık kavramına onun olanaklı anlaşılırlık[a] ufkunu tayin ettiğinde ve böylece el-altındalık ile mevcut-olmaklık ontolojik bakımdan asli olarak anlaşılabilir halde geldiğinde kartezyen dünya ontolojisinin (ve günümüzde hâlâ geçerli olan dünya ontolojisinin) yukarıdaki eleştirisi, felsefi haklılığını kazanabilecektir.

Bunun için şunların gösterilmesi şarttır (krş. Birinci Kısım, 3. Ayrım):

1. Bizim için kritik olan ontolojik geleneğin başında (özellikle de Parmenides'te) dünya fenomeni neden at-

[a] Aynen! Fakat "anlaşılırlık," tasarım olarak anlamaya ve o da ekstatik zamansallığa işaret etmektedir.

lanmıştır? Bunun tekrar tekrar atlanmış olması nereden gelmektedir?

2. Atlanan fenomeninin yerini ontolojik tema olarak neden dünya-dahilindeki varolanlar almıştır?

3. Neden bu varolanlar öncelikle "doğada" bulunmuştur?

4. Böylesi bir dünya ontolojisi için zorunlu görülen ikmaller neden değer fenomeni yardımıyla icra edilmiştir?

Bu sorulara verilecek yanıtlar sayesinde ancak dünya *problematiğinin* pozitif anlayışına varılabilecek, ona isabet edemeyişin kaynağı gösterilebilecek ve geleneksel dünya ontolojisini reddetmenin meşruluğu ispat edilebilecektir.

Descartes'a ilişkin bu değerlendirmeler, şunların idra- 101
kini sağlama amacındadır: Dünya nesnelerinden hareket etmek görünürde kendiliğinden anlaşılır olarak kabul edilmektedir. Oysa dünyanın, Dasein'ın ve dünya-dahilindeki varolanların ontolojik konstitüsyonlarıyla fenomenal bakımdan öncelikle karşılaşma zemininin elde edilebilmesi için ne dünya nesnelerinden hareket etmek, ne de varolanlara ilişkin sözüm ona kesin idraki cihet almak başarı sağlayabilecektir.

Dünya-dahilindeki varolanı açıkça birlikte tesis edenin mekansallık olduğunu yeniden hatırlayalım. Belki kartezyen "dünya" analizini "kurtarmak" böyle mümkün olabilir. Zira Descartes *res corporea*'ların tüm belirlenimleri için geçerli *praesuppositum*'un *extensio* olduğunu radikal biçimde ortaya koyarak içeriğini Kant'ın daha derinlemesine sabitleyeceği bir *a priori* anlayışı hazırlamış olmaktadır. Bir bakıma *extensio* analizi, uzanımsal varolanın varlığını açıkça yorumlamama ihmalinden belirli sınırlar dahilinde bağımsızdır. "Dünyanın" temel belirlenimi olarak *extensio*'yu hareket noktası almak fenomenal bakımdan meşru sayılabilir. Fakat ona geri gidilerek ne dünyanın mekansallığı, ne çevreleyen-dün-

yada karşılaşılan varolanın öncelikle keşfedilen mekansallığı, ne de Dasein'ın kendisinin mekansallığı ontolojik bakımdan kavranılabilir.

C. Çevreleyen-Dünyanın Çevreleyiciliği ile Dasein'ın Mekansallığı

İçinde-olmanın ilk öntaslağı çıkartılırken (krş. § 12) Dasein'ı, içindelik olarak ifade ettiğimiz bir mekan içinde var olma minvaline karşı sınırlamamız gerekmişti. Bu şu demekti: Bizatihi kendisi uzanımsal olan bir varolan, uzanımlı bir şeyin uzanımsal sınırlarınca çevrelenmiştir. Bir şey içindeki varolan ile onu sınırlayan şeyin ikisi de mekan içinde mevcuttur. Ancak Dasein'ın bir mekansal kap içinde bulunduğunu reddettiğimizde, bundan Dasein'ın her türlü mekansallığını ilkece dışladığımız anlamı çıkarılmamalıdır. Bilakis böylelikle amacımız, Dasein'a özsel olarak ait olan mekansallığa bakış yolumuzu açık tutmaktır. Şimdi yapılması gereken bunun açığa çıkarılmasıdır. Fakat *dünya*-dahilinde varolan da mekan içinde var olduğundan, onun mekansallığı dünyayla ontolojik bir ilişki içinde bulunacaktır.[a] Dolayısıyla yapılması gereken, mekanın ne anlamda dünyanın bir tesis edicisi olduğunu belirlemektir (zaten dünyayı, dünya-içinde-varolmanın yapı momenti olarak karakterize etmiştik). Özellikle gösterilmesi gereken, çevreleyen-dünyanın çevreleyicilğinin yani çevreleyen-dünyada karşılaşılan varolanın özgün mekansallığının dünyanın dünyasallığı
102 tarafından nasıl temellendiğidir (yani dünyanın, bizatihi mekan içinde mevcut olmadığı gösterilmelidir). Dasein'ın mekansallığı ile dünyanın mekan belirlenimliği hakkındaki inceleme, dünya-dahilindeki mekanda el-altında-olanın analizinden hareket edecektir. Ardından bu irdeleme üç aşamadan geçecektir: 1. Dünya-dahilin-

[a] Demek ki dünya da mekansalmış.

de el-altında-olanın mekansallığı (§ 22); 2. Dünya-içinde-varolmanın mekansallığı (§ 23); 3. Dasein'ın mekansallığı ve mekan (§ 24).

§ 22. Dünya-Dahilinde El-Altında-Olanın Mekansallığı

Eğer mekan, dünyayı henüz belirlenmesi gereken bir anlamda tesis ediyorsa, dünya-dahilinde varolanın varlığına ilişkin yukarıdaki ontolojik karakterizasyon sırasında onu mekan-içinde olarak da ele almak zorunda kalmış olduğumuza şaşırmamak gerekir. Şu ana kadar, el-altında-olanın bu mekansallığı fenomenal bakımdan açıkça kavranmamıştı. Ayrıca mekansallık da el-altında-olanın varlık yapısıyla kenetlenişi dahilinde henüz tam açığa çıkarılmamıştı. Şimdi ödevimiz bunu yapmaktır.

El-altında-olanın karakterizasyonu sırasında onun mekansallığına ne ölçüde rastlanılmıştı? Bu esnada, *öncelikle* el-altında-olandan söz edilmişti. Öncelikle ifadesi iki şeyi dile getirmektedir: ötekilere göre hep *önce* bu varolanla karşılaşılıyor olmanın yanı sıra bu varolanın "yakınımızda bulunan" demek olması. Hergünkü münasebetlerimiz sırasındaki el-altında-olanlar *yakınlık* karakterine sahiptir. Daha dikkatle bakıldığında, bir malzemenin söz konusu yakınlığına, o malzemenin varlığını ifade eden terimin (yani "el-altında-olan" teriminin) zaten işaret ettiği görülmektedir. Çünkü "el-altında" bir varolan, bize şu ya da bu yakınlıkta bulunmakta olup onun bu yakınlığı, bizimle onun arasındaki mesafelerin ölçülmesiyle belirlenmiş değildir. Söz konusu yakınlık, bir-şey-için-bakış içinde "hesap edici" suretle elle çalışma ve kullanma sırasında ortaya çıkmaktadır. İlgilenme sırasındaki bir-şey-için-bakış, bu minvalde yakın olanı, aynı zamanda yön bakımından da sabitlemektedir (yani malzemeye her an uzanıp erişebileceğimiz yön bakımından). Malzemenin bu yönelimli yakınlığı, onun şurada

veya burada mevcut-olmak bakımından mekanda bir yer işgal etmesi demek değildir. Bilakis bir malzeme olarak özsel bakımdan onun takılıp asılmış, saklanmış, kurulmuş, hazırlanmış olması demektir. Her malzeme kendi *yerine* sahiptir, yoksa "bir yerlere atılmıştır." Bu da herhangi bir mekansal konum içinde salt mevcut olmaktan ilkece farklı bir şeydir. Bu malzemenin şu ya da bu iş için kullanılan bir malzeme olması bakımından sahip olduğu yer, çevreleyen-dünyada el-altında-olan malzemelerin ilişkisinin birbirine göre yönelimli yerlerinin oluşturduğu bütünden hareketle belirlenmektedir. Fakat hem bu yer, hem de yerlerin oluşturduğu çokluluk, nesnelerin rastlantısal olarak mevcut-oluşlarının neredeliği olarak yorumlanmamalıdır. Çünkü yer, belirli bir malzemenin sahip olduğu *bir-yere-ait-oluşun* "oradalığı" ve "buradalığı"dır. Herhangi bir-yere-ait-oluş, el-altında-olanın
103 malzeme karakterine tekabül etmektedir. Bir başka deyişle, söz konusu malzemenin ilintisel olarak bir malzeme bütününe aidiyetine karşılık gelmektedir. Fakat bir malzeme bütünü içine yerleştirilebilmek bakımından bir-yere-ait-oluşun olanak koşulu, genel olarak nereyelik üzerine kuruludur. Çünkü malzeme ilişkisine bir yer bütününün tayin edilişi söz konusu nereyelik dahilinde gerçekleşir. Bir şeyle ilgilenme sırasındaki münasebetlerde bir-şey-için-bakış dahilinde öncelikle tuttuğumuz olası malzemesel bir-yere-ait-oluşun nereyeliğine *havali* diyoruz.

Örneğin "havalisinde bulunmak" yalnızca "şu veya bu yönde olmak" demek olmayıp özellikle şu veya bu yöndeki bir şeyin çevresinde bulunmak da demektir. Yön ve uzaklıkla tesis edilen yer (yakınlık uzaklığın bir modusudur yalnızca), zaten bir havaliye ve bu havali dahilinde yönelmiş demektir. Eğer bir-şey-için-bakış içinde hazır bulunan malzeme bütünündeki yerler bulunabilir olacaksa ve bu yerlere ilişkin tarifler verilebilecekse, önce-

likle havali gibisinden bir şeyin keşfedilmiş olması gerekir. El-altında-olanların yer çokluluğunun bu havalisel yönelimi, çevreleyen-dünya içinde öncelikle karşılaşılan varolanın çevreleyicilğini yani etrafımızda-olmaklığını oluşturmaktadır. Önce üç boyutlu olası yerler çokluluğu var olup da daha sonra bunun içi mevcut-olan şeylerle dolduruluyor değildir – asla. Mekanın bu boyutsallığı, el-altında-olanın mekansallığının içinde saklıdır henüz. Çünkü "yukarısı" "tavan"dır, "aşağısı" "yer"dir, "arka taraf" "kapının orası"dır. Neredeliklerin hepsi de hergünkü münasebetlerimizin yol ve yordamlarıyla keşfedilmekte ve bir-şey-için-bakışla yorumlanmaktadır yani gözlemleyici mekan ölçümüyle belirlenip kayda geçiriliyor değildir.

Havaliler birarada mevcut-olan şeylerce oluşmaz. Bilakis havaliler her bir yerin zaten kendisinde el-altındadır. Yerlerin kendileri ilgilenmenin bir-şey-için-bakışı içinde el-altında-olanlara tayin edilmekte ya da öyle olarak hazır bulunmaktadır. Zaten baştan itibaren bir-şey-için-bakışlı dünya-içinde-olmanın tekabül ettiği mukavim el-altında-olanlar, bu yüzden bir yere sahiptirler. Onların el-altında-oluşunun neredeliği, ilgilenmeye tekabül etmekte ve öteki el-altında-olanlara yönelmektedir. Örneğin ışığı ve ısısı hergünkü kullanımımız içinde olan güneş, bize bahşettikleri bu şeylerin değişen kullanılabilirliğinden hareketle bir-şey-için-bakışta keşfedilen kendi müstesna yerlerine sahip olmaktadır: gün doğumu, öğle vakti, gün batımı, gece yarısı. Değişen minvallerle de olsa hep eşit bir ritme sahip bu mukavim el-altında-olanın bu yerleri böylelikle, onların içindeki havalilerin belirgin "göstergelerine" dönüşür. Bu halleriyle herhangi bir coğrafi anlama sahip olmaları gerekmeyen söz konusu gökyüzü havalileri, belirli yerlerle donatılabilecek havalilerin her türlü özel biçimlendirilişinin öncel neredelikleri halini alır. Örneğin bir binanın güneş gören

ve görmeyen yüzü vardır ve "mekanların" dağılımı buna
104 yönelik yapılır. Bu mekanlardaki "mefruşat" da sahip olduğu malzeme karakterine bağlı olarak yine aynı yönelime göre düzenlenir. Örneğin kilise ve mezarlar güneşin doğuş ve batış yönüne göre düzenlenmiş olup bunlar bizatihi Dasein'ın dünya içindeki en zati varlık olanakları bakımından kendisini belirleyen yaşam ve ölümün havalileridir. Kendi var oluşu sırasında kendi varlığını söz konusu eden Dasein'ın ilgilenmeleri, şu veya bu önemli ilintinin yer aldığı havalileri öncelikle keşfetmektedir. Havalilerin öncelikli olarak keşfedilmesi, ilintililik tümlüğü tarafından birlikte belirlenmiş olup bu sayede el-altında-olanlar birer karşılaşılan şey olarak serbest bırakılmaktadır.

Şu veya bu havalinin öncesel el-altında-olmaklığı, el-altında-varolanın varlığına kıyasla çok daha asli anlamda bir *dikkat-çekmez aşinalık karakterine* sahiptir. Fakat onun görünür hale gelebilmesi için el-altında-olanlar bir-şey-için-bakışsal biçimde keşfedilerek dikkat-çeker hale gelmeleri gerekir – özellikle de ilgilenmenin yoksun modusları olarak. Bir şeyi *kendi* yerinde bulamamak, o yerin havalisinin çoğunlukla ilk kez açıkça erişime açılabilmesine neden olmaktadır çünkü. Bir-şey-için-bakışsal dünya-içinde-varolmada malzeme bütününün mekansallığı olarak keşfedilen mekan, bir varolanın yeri olarak o varolanın kendisine aittir. Salt mekan ise halen perdelenmiş haldedir. Mekan yerler halinde parçalanmıştır.[a] Fakat bu mekansallık, mekansal olarak el-altında-olanların dünyasal ilintililik tümlüğü nedeniyle kendi birliğine sahiptir. Zira "çevreleyen-dünya" kendini önceden verili bir mekanda düzenliyor değildir. Bilakis onun özgül dünyasallığı, sahip olduğu atıfsallığı sayesinde bir-şey-için-bakışsal olarak tayin edilmiş yerlerin ilgili

[a] Hayır, bilakis tam da yerlerin kendine özgü ve parçalanmamış birliği!

bütünlüğünün ilintisel ilişkisini eklemlemektedir. İlgili dünya, kendisine ait mekanın mekansallığını keşfetmektedir hep. El-altında-olanlarla kendilerine ait çevreleyen-dünyanın mekanı içinde karşılaşabilmek, Dasein'ın kendi dünya-içinde-varoluşu bakımından "mekansal" olması yüzünden ontik olarak mümkün olabilmektedir.

§ 23. Dünya-İçinde-Varolmanın Mekansallığı

Öyle anlaşılıyor ki *Dasein'a* mekansallık atfettiğimizde, söz konusu "mekan içinde var olmayı," bu varolanın varlık türünden hareketle kavramamız gerekecektir. Özü itibariyle mevcut-olma olmayan Dasein'ın mekansallığı, ne "dünya mekanı" içindeki bir konumda mevcut bulunma, ne de bir yerde el-altında-olma demektir. Zira bunların ikisi, dünya-dahilinde karşılaşılan varolanların varlık türleridir. Dasein dünya-dahilinde karşılaşılan varolanla ilgilenen-aşina-olan münasebette oluş anlamında dünya "içindedir." Dasein'a şu veya bu surette bir mekansallık ait oluyorsa, bu yalnızca söz konusu içinde-olmaklık te- 105
melinde mümkün olabilmektedir. Onun mekansallığı ise *mesafe-kaldırmaklık* ve *yönlülük* karakterlerine sahiptir.

Dasein'ın dünya-içinde-varoluşunun bir varlık türü olarak mesafe-kaldırmaklık uzaklık (yakınlık) ya da mesafe demek değildir. Biz mesafe-kaldırmaklık ifadesini aktif ve transitif bir anlamda kullanıyoruz. Mesafe-kaldırmaklık Dasein'ın öyle bir varlık konstitüsyonunu atfeder ki bir şeyleri uzaklaştırmak (uzak bir yere koymak) onun yalnızca belirli olgusal bir modusunu oluşturur. Mesafe-kaldırmaklık bir mesafenin[a] yani uzaklığının ortadan kaldırılması (yakınlaştırmak) demektir. Dasein özü itibariyle mesafe-kaldırıcıdır. Nasılsa öylece var olan bir varolan olarak Dasein, varolanları yakına[b] taşıyan ve

[a] Mesafe-kaldırılan mesafe nereden doğmaktadır?

[b] Yakınlık ve *mevcut oluş*. Mesafenin büyüklüğü özsel değildir.

onlarla karşılaşmayı sağlayandır. Mesafe-kaldırmaklık uzaklığı keşfeder. Hem uzaklık, hem de mesafe Daseinsal olmayan varolanların birer kategoriyal belirlenimidir. Oysa mesafe-kaldırmaklığı bir eksistensiyal olarak sabitlememiz gerekmektedir. Dasein mesafe-kaldırmaklık sayesinde varolanları keşfettiği için dünya-dahilinde varolanlar ötekiler bakımından "uzaklık" ve mesafelerle erişilebilir olur. Ne iki nokta arasında, ne de esas itibariyle iki eşya arasında bir mesafe var olabilmektedir, çünkü bu varolanların hiçbirisinin varlık türünde mesafe-kaldırmaklık bulunmamaktadır. Onlar yalnızca mesafe-kaldırmaklık[a] sayesinde mevcut bulunan ve böylece ölçülebilir birer uzaklığa sahip olanlardır.

Mesafe-kaldırma öncelikle ve çoğunlukla bir-şey-için-bakışsal yaklaştırmadır: temin etme, hazır hale getirme, el altına bulma olarak yakına taşıma. Öte yandan varolanları saf bilgisel olarak keşfetmenin bazı türleri de yaklaştırma karakterine sahiptir. *Özü itibariyle Dasein'da yaklaştırma eğilimi vardır.*[b] Örneğin ister istemez bir parçası haline geldiğimiz günümüzün sürat artışları, bizi mesafeleri aşmaya zorlar. Keza "radyo" sayesinde Dasein bugün, şurada varoluşunun anlamı bakımından kapsamı henüz tam olarak kestirilemeyen bir "dünya" mesafelerini kaldırmada bulunmakta, bunu ise hergünkü çevreleyen-dünyanın dairesini genişletip onu tahrip etme yoluyla yapmaktadır.

Mesafe-kaldırma belirli bir el-altında-olanın belirli bir Dasein'a göre uzaklığının açıkça tahmin edilmesi demek değildir. Çünkü mesafe-kaldırmaklık asla bir uzaklık olarak telakki edilmemektedir. Eğer bir uzaklık tahmin edilecekse bu, hergünkü Dasein'ın eğleştiği belirli mesafelere izafeten yapılmaktadır. Sayısal hesaplamalar

---

[a] Mesafe-kaldırma yakınlaştırmadan da kesindir.

[b] Ne bakımdan ve niçin? Sürekli mevcut olma olarak varlık önceliğe sahiptir, şimdileştirme.

bakımından bu tahminler kesin olmayabilir ve farklılıklar gösterebilirler ama yine de Dasein'ın hergünkülüğü içinde *kendine özgü* ve tümüyle anlaşılır bir *belirlenime* sahiptirler. Şöyle deriz örneğin: şuraya kadar çabucak yürüyebilirsin, hemen şuracıkta, "bir pipo içimi" uzaklıkta. Söz konusu ölçüler yalnızca mesafe "ölçmek" için söylenmiş değildir: Burada tahmin edilen mesafelerin ilgilenici bir-şey-için-bakışsal olarak yakınına varabileceğimiz 106
bir varolana ait oldukları ifade edilmeye çalışılmaktadır esasen. Daha kesin ölçüler kullanarak "oradaki ev yarım saat uzaklıkta". dediğimizde örneğin, yine de tahmini bir uzaklıktan bahsediyor oluruz. Zira "yarım saat" 30 dakika demek değildir yani niceliksel uzanım anlamında bir "uzunluğu" olan bir süre değildir. Başka bir deyişle bu süre hep aşina olduğumuz hergünkü "ilgilenmelerimizden" hareketle yorumlanmaktadır. Keza mesafeler ("resmi" olarak hesaplanmış ölçüler bilinse bile) öncelikle hep bir-şey-için-bakışsal tahminlerdir aslında. Bu tür tahminlerle mesafesi-kaldırılanlar hep el-altında-olanlar olduğundan onlar kendine özgü dünya-dahilindeki karakterlerini korurlar. Örneğin buna uzaktaki varolanlara varma yollarının her gün birbirinden farklı uzunluklara sahip olabilmesi de aittir. Çünkü çevreleyen-dünya içindeki el-altında-olanlar, Dasein'dan kopmuş ve onu aşmış ebedi bir gözlemci için mevcut olan şeyler değildirler. Onlar Dasein'ın bir-şey-için-bakışsal ilgilenici hergünkülüğü içinde karşılaşılanlardır. Bir yere varmak üzere yola koyulan Dasein, mevcut-olan bir cisimsel şey olarak belirli bir mekan uzunluğunu katediyor, "kilometreleri yiyip bitiriyor" değildir. Yaklaşma ve mesafe-kaldırma, yaklaşılana ve mesafesi-kaldırılana doğru ilgilenici var olmadır. "Nesnel" bakımdan uzun bir yol bazen "nesnel" bakımdan kısa bir yoldan daha kısa gibi gelebilir (çünkü bu "zor bir yolculuk" olabilir ve sonsuz uzun gelebilir). *Fakat tam da söz konusu "gibi gelmede" ilgili dünya sa-*

hih olarak el-altında-olur. Mevcut-olan şeylerin birbirine nesnel uzaklıkları, dünya-dahilindeki el-altında-olanların mesafe ve yakınlıklarıyla örtüşmemektedir. Nesnel uzaklıkları kesin olarak biliyor olabiliriz. Fakat bu bilgi kör kalmaya mahkumdur. Çünkü çevreleyen-dünyanın bir-şey-için-bakışsal keşfedici yaklaştırma işlevine sahip değildir. Böyle bir uzaklık bilgisi, mesafe ölçümü yapmayan ilgilenici bir varlığın "umursadığı" dünya için söz konusu olur.

Öncelikle "doğa" ve şeylerin "nesnel" olarak ölçülen uzaklıkları cihet alındığı için böylesi mesafe tefsir ve tahminlerini "öznel" diye nitelendirme eğilimi hasıl olmaktadır. Oysa bu öyle bir "öznelliktir" ki belki de dünya "gerçekliğinde" en gerçek olanı keşfeden odur. Böyle bir öznelliğin "bizatihi" farklı bir varolana dair "öznel" keyfilikle ve öznelci "telakkilerle" hiçbir ilgisi yoktur. *Dasein'ın hergünkülüğünün bir-şey-için-bakışsal mesafe-kaldırmaklığı, "hakiki dünyanın" bizatihiliğini, bir başka deyişle Dasein'ın varolmak suretiyle hep kendisinde yer aldığı varolanın bizatihiliğini keşfedebilmektedir.*

Mesafeleri birincil olarak ve hatta münhasıran ölçülebilir uzaklıklar olarak kabul etmek, içinde-olmaklığın asli mekansallığının üzerini örtmektedir. Zira bize "en yakın" olduğu sanılan, "bize göre" en az mesafede olan
107 değildir. Bize "en yakın" olan, ortalama bir uzanma, tutma ve görme uzaklığı mesafesindekidir. Dasein özü itibariyle mesafe-kaldırmaklık minvaliyle mekansal olduğu için, meşguliyetlerini hep kendine belirli bir hareket mekanı açtığı mesafesi-kaldırılmış "çevreleyen-dünya" içinde tutar. Bu nedenledir ki uzaklık bakımından "en yakında" olanı öncelikle görmez ve duymayız. Görme ve duyma, erişimlerinin kapsamı dolayısıyla birer uzaklık duyusu değildirler. Bilakis Dasein mesafe-kaldırıcı olarak çoğunlukla bu ikisinde eğleştiği için onlar öyledir. Örneğin gözlük kullanan birisi için gözlük "burnu-

nun dibinde" olduğu için ona uzaklığı en yakın olandır. Oysa kendisinin kullandığı bu malzeme, karşı duvardaki resimden belki de çok daha uzaktadır. Bu malzemenin yakınlığı o kadar yok gibidir ki öncelikle hiç bulunmuyormuş gibi gelmektedir. Görme malzemesi veya duyma malzemesi (örneğin telefon ahizesi), öncelikle el-altında-olanların yukarıda ifade edilen dikkat-çekmezlik niteliğine sahiptir. Aynı şey yürüme malzemesi demek olan yol için de geçerlidir. Yürürken attığımız her adımla ona temas ederiz, bu nedenle de görünürde bize en yakın ve el-altında-olanların en gerçek olanı gibi gelir. Bedenimizin belirli kısımlarına (ayak tabanlarımıza) değip geçmektedir adeta. Ama yine de yol, "sokakta" karşılaştığımız yirmi adım "uzaklıktaki" bir tanıdığımızdan çok daha uzaktır bize. Demek ki çevreleyen-dünya içinde öncelikle el-altında-olanın yakınlık ve uzaklığı hakkında bir-şey-için-bakışsal ilgilenişimiz karar vermektedir. Bir-şey-için-bakışsal ilgilenişimizin öncelikle eğleştiği şeyler, en yakında olup mesafe-kaldırmaklıklarımızı düzenlemektedir.

İlgilenmeleri sırasında Dasein bir şeyi kendine yaklaştırdığında bu, o şeyi bedenimizin herhangi bir noktasından en az uzaklıkta olacak bir mekan konumuna sabitlemek demek değildir. Yakında olmak şu demektir: bir-şey-için-bakışsal olarak öncelikle el-altında-olanın dairesi içinde olmak. Yaklaştırma beden taşıyan ben-nesnesini değil, ilgilenici dünya-içinde-varolmayı (yani orada hep öncelikle karşılaşılanları) cihet almaktadır. Bu yüzdendir ki Dasein'ın mekansallığı, bir cisimsel şeyin mevcut bulunduğu konumun belirtilmesiyle belirlenemez. Biz de Dasein'ın hep kendi yerini işgal ettiğinden bahsediyoruz. Fakat söz konusu "yer işgali," el-altındaki-olanın bir muhit içindeki yerinde bulunmasından farklıdır. Bir yer işgal etme, çevreleyen-dünyasal el-altında-olanın mesafesini-kaldırmak suretiyle onu

bir-şey-için-bakışsal muhit içine taşıma olarak kavranmalıdır. Dasein kendi buradalığını çevreleyen-dünyasal oradalıktan hareketle anlamaktadır. Burada dediğimizde mevcut-olanın neredeliğini ifade ediyor değiliz. Burada dediğimizde mesafe-kaldırıcı var oluşun tam da bu mesafe-kaldırmaklıkla hangi tarafta varolduğuna işaret etmiş oluyoruz. Mekansallığı dolayısıyla Dasein, öncelikle asla burada değil ve fakat hep oradadır. Oradan kendi şura-
108 dalığına geri gelir. Bu da onun kendi bir şeylere yönelik ilgilenici varlığını orada el-altında-olandan hareketle tefsir etmesiyle olur. Bütün bunlar, içinde-olmaklığın mesafe-kaldırmaklık yapısının kendine özgü fenomenal özelliğiyle tam olarak açıklığa çıkmaktadır.

Dünya-içinde-varolan olarak Dasein, özü itibariyle mesafe-kaldırmaklık içinde eğleşmektedir. Bu mesafe-kaldırmaklığını yani el-altında-olanın kendisine uzaklığını Dasein asla *ortadan kaldıramamaktadır*. Bir el-altında-olanın kendisinden uzaklığını Dasein bir mesafe olarak mevcut bulabilir, eğer belirli bir şeyle ilişkilendirmek suretiyle belirlenmişse. Bu durumda söz konusu şey, kendi yerinde bulunmak suretiyle mevcut-olan olarak düşünülür ve Dasein da bu yeri önceden almış olur. Dasein bu mesafe aralığını daha sonra aşabilmektedir, fakat bu, söz konusu mesafenin bizatihi mesafesinin-kaldırılmasıyla olur. Ama burada Dasein kendi mesafe-kaldırmaklığını yine de ortadan kaldırmamıştır. Dasein'ın yaptığı şey, mesafeyi beraberinde alıp götürmüş olması ve her daim alıp götürüyor olmasıdır – *çünkü Dasein özü itibariyle mesafe-kaldırıcı yani mekansal olarak var olur.* Dasein kendi mesafe-kaldırmaklığının dairesi içinde hiçbir zaman dolanıp duramaz. Yapabileceği onu yalnızca değiştirmektir. Dasein bir-şey-için-bakışsal mekan keşfi minvaliyle mekansaldır. Öyle ki bu surette mekansal olarak karşılaşılan varolanla hep mesafe-kaldırıcı biçimde ilişki içine girmektedir.

Öte yandan mesafe-kaldırıcı içinde-olmaklık olarak Dasein aynı zamanda *yönlülük* karakterine de sahiptir. Her yaklaştırma, bir muhite doğru bir yönü peşinen seçmiş olmak demektir. Mesafesi-kaldırılanlar buradan doğru yaklaştırılmakta ve ardından kendi yerleri bakımından mevcut bulunur hale getirilmektedir. Bir-şey-için-bakışsal ilgilenme belirli bir yönde mesafe-kaldırmak demektir. Bu yüzden ilgilenmeler sırasında (yani bizatihi Dasein'ın dünya-içinde-varolmasında) belirli bir "işaret" gereksinimi doğar. İşaret dediğimiz bu malzemeler, yönleri açıkça ve kolaylıkla gösterme görevini üstlenir. İşaretler bir-şey-için-bakışsal olarak kullanılan muhitleri bize açık hale getirir: bir-yere-ait-olmaklığın, bir-yere-gitmenin, bir-yere-getirmenin ve bir-yerden-taşımanın nereyeliği. Eğer Dasein *var* ise o zaman yön-veren-mesafe-kaldıran bir Dasein olarak zaten hep keşfettiği muhitine de sahip demektir. Hem yönlülük, hem de mesafe-kaldırmaklık dünya-içinde-varolmanın varlık modusları olarak ilgilenmenin *bir-şey-için-bakışı sayesinde* peşinen yönlendirilirler.

Bunlardan sağ ve sol denilen sabit yönler ortaya çıkmaktadır. Dasein hep mesafe-kaldırmaklığını beraberinde taşıdığı gibi, bu yönleri de beraberinde taşır. Dasein'ın kendi "bedenselliği" içinde mekanlaşmış olması (bu, burada ele alamayacağımız kendine özgü bir meseleyi de beraberinde getirmektedir) bu istikametlere göre yönlenmiştir. Bu nedenledir ki el-altında-olanlar ve bedenimiz için kullanılanlar (ellerimizin bütün hareketlerini takip edecek eldivenler mesela) sağ ve sol yönlere göre yönlendirilmiş olmalıdırlar. Öte yandan elimizle tuttuğumuz ve yönlendirdiğimiz el aletleri ise elimizin spesifik "el" ha- 109
reketlerini izlemezler. Zaten bu yüzden sağ veya sol çekiç diye bir şey bulunmamaktadır, her ne kadar çekici elimizle kullansak bile.

Mesafe-kaldırmaklığa ait yönlülüğün, dünya-içinde-varolma ile temellendirilmiş olduğu gözden kaçma-

malıdır. Sağ ve sol, bir öznenin bunlarla ilgili belli bir his taşıdığı "öznel" şeyler değildir. Bilakis sağ ve sol zaten hep el-altında-olan bir dünyaya doğru yönelimliliğin yönleridir. Oysa "her iki tarafımın birbirinden farklı olduğuna ilişkin salt hisle"[1] dünyada yönümü bulabilmem asla mümkün olamazdı. Böyle bir farkın"salt hissine" sahip bir özne fikri, öznenin hakiki konstitüsyonunu dikkatten kaçıran kurgusal bir tasarımdır yalnızca. Çünkü Dasein yönünü bulabilmek üzere söz konusu "salt histen" hareket etse bile kendisinin zaten hep bir dünya içinde var olduğunu ve *var olmak zorunda olduğunu* gözden kaçırmaktadır. Zaten yön bulma fenomenini açıklamak için Kant'ın seçtiği örnekten de bunu açıkça görmek mümkündür.

Varsayalım ki bildiğim bir odaya girdim. İçerisi kapkaranlık. Ben yokken odadaki mefruşatın yeri değiştirilmiş. Daha önce sağda duran her şey şimdi solda duruyor olsun. Ama eğer yönümü şaşırmayacaksam, her iki tarafımın "birbirinden farklı olduğuna ilişkin salt hisle" bunu yapmam mümkün olamaycaktır. Çünkü yönümü bulabilmek için bir nesneyi elimle tutmam gerekecektir. Zaten burada Kant "onun yeri hafızamda olmalı" diyor söz arasında. Ama bu aslında şu demek değil midir: Yönümü bulabilmek için zaten hep "tanıdık" bir dünya içinden ve dünyadan hareket etmem gerekir.[a] Başka bir deyişle, Dasein'a belirli bir dünyanın malzeme ilişkisi önceden verilmiş olmak zorundadır. Benim zaten bir dünya içinde olmam, en az sağ ve sol yön hissim kadar önem taşıyan bir tesis etme koşuludur. Dasein'ın bu varlık konstitüsyonunun kendiliğinden anlaşılır olması, onun ontolojik bakımdan tesis edici rolünü görmezden gelmemizi haklı

---

[1] I. Kant, *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (1786), *WW. (Akad. Ausgabe)*, c. 8, s. 131-147.

[a] Önce önde tuttuğum ve *sonra* değiştirdiğim bilindik aidiyetten hareketle.

gösteremez. Aslında Kant bunu görmezden geliyor değildir, tıpkı Dasein'a ilişkin diğer herhangi bir yorumun da bunu görmezden gelmediği gibi. Fakat söz konusu konstitüsyondan sürekli yararlanıyor olmamız, onu uygun bir ontolojik irdelemeye tabi tutmamamıza engel olmamalıdır. Bilakis bizden böyle bir irdeleme talep edilmektedir. Söz gelimi, benin "hafızasında" bir şeyleri bulundurduğunu söyleyen psikolojik yorum, dünya-içinde-varolmanın eksistensiyal konstitüsyonunu ifade etmektedir aslında. Ama Kant bu yapıyı görmemiş olduğu içindir ki olası bir yön bulma konstitüsyonunun eksiksiz ilişkisini tam olarak bilememiştir. Sağ ve sol yönelimliliği esasen Da- 110
sein'ın özü itibariyle yönelmişliğe sahip olması üzerine temellenmektedir. Bu da özü itibariyle dünya-içinde-varolmayla birlikte belirlenmiştir. Ama Kant'ın burada yapmaya çalıştığı şey, yön bulmanın tematik yorumunu sunmak değildi. O, her yön bulmanın bir "öznel ilkeye" gerek duyduğunu göstermek istiyordu yalnızca. Burada "öznel" dediğinde, aslında *a priori* demek istemişti. Oysa sağ ve sol yönelimliliğinin *a priori*'si, dünya-içinde-varolmanın "öznel" *a priori*'si üzerine temellenmektedir. Bunun ise peşinen dünyasız kabul edilen özneyle sınırlandırılan bir belirlenimle ilgisi yoktur.

İçinde-olmaklığın tesis edici karakterleri olarak mesafe-kaldırmaklık ile yönelimlilik Dasein'ın mekansallığını belirlemektedir. Dasein ilgilenici-bir-şey-için-bakışsal olarak keşfedilen dünya-dahilindeki mekanda var olmaktadır. Dünya-dahilinde el-altında-olanlarla ve dünya-içinde-varolmanın mekansallığıyla ilgili şimdiye kadar yürüttüğümüz mekansallık irdelemesi, dünyanın mekansallığı fenomenini ortaya koyup çalışabilme ve mekanı bir ontolojik mesele olarak ifade etme koşullarını vermiş olmaktadır.

§ 24. Dasein'ın Mekansallığı ve Mekan

Dünya-içinde-varolan olarak Dasein zaten hep bir "dünyayı" keşfetmiştir. Dünyanın dünyasallığı üzerine temellenmiş olan bu keşfetmeyi, varolanın bir ilintililik bütünlüğüne serbest bırakılışı olarak karakterize etmiştik. Söz konusu serbest bırakıcı ilintilendirme, bir-şey-için-bakışsal atfetme minvaliye icra edilmektedir ki bu da atıfsallığı öncesel olarak anlama üzerine temellenmektedir. Buraya kadar şunu göstermiş olduk: Bir-şey-için-bakışsal dünya-içinde-varolma mekansaldır. Dasein yalnızca mesafeyi-kaldırmaklık ve yönlülük minvalleriyle mekansal olabildiği içindir ki çevreleyen-dünyadaki el-altında-olanlarla mekansallıkları içinde karşılaşabilmektedir. Demek ki bir ilintililik bütünlüğünün serbest bırakılışı ile bir muhit içinde mesafe-kaldırıcı-yönkazandıran ilintilendirme (yani el-altında-olanın mekansal bir-yere-ait-olmaklığının serbest bırakılışı) eşit derecede aslidir. İlgilenici içinde-olmaklık olarak Dasein'ın aşina olduğu imlenimde, mekanın özü itibariyle birlikte-açımlanmışlığı yatmaktadır.

Dünyanın dünyasallığı sayesinde açımlanan mekan, üç boyutlu saf çokluluğa sahip değildir henüz. Çünkü en yakın açımlanmışlık içinde mekan, yalnızca metrik konum düzeni ve vaziyet belirleniminin saf ne-içindeliği olarak halen saklı bulunmaktadır. Mekanın öncel olarak Dasein içinde nereye-yönelik-olarak keşfedilmiş olduğunu, daha önce muhit fenomeni üzerinden göstermiştik. Biz onu, el-altında-olan malzeme ilişkisinin olanaklı aidiyetinin nereyeliği olarak anlıyoruz. Bu el-altında-olanla, yönel-
111 miş mesafe-kaldırma yani bir yer belirlemeyle karşılaşılabilmektedir. Bir-yere-ait-olmaklık dünya için tesis edici olan imlenimle belirlenmekte ve olası nereyelik dahilinde şuraya ve burayayı eklemlemektedir. Nereyeliğin hatları, ilgilenmenin bir-şey-uğrunalığıyla sabitlenen atıf bütü-

nü sayesinde önceden çizilmiş olmakta, serbest bırakıcı ilintilendirme bunun içinden atfedilir olmaktadır. El-altında-olanın *neyle* el-altında-olan olarak karşılaşılacağı, hep muhit ilintisine sahiptir. Çevreleyen-dünyasal el-altında-olanın varlığını oluşturan ilintililik bütünlüğüne muhitsel mekan-ilintisi aittir. El-altında-olanlar şekil ve yön bakımından onun temeli üzerinde bulunabilir ve belirlenebilir olur. İlgilenici bir-şey-için-bakışın şeffaflık olanağına bağlı olarak Dasein'ın olgusal varlığıyla birlikte, dünya-dahilindeki el-altında-olanın mesafesi-kaldırılmakta ve ona yönelim kazandırılmaktadır.

Dünya-içinde-varolma bakımından tesis edici olan dünya-dahilindeki varolanlarla karşılaşabilme, bir bakıma "mekan-sağlama" anlamına gelmektedir. Söz konusu "mekan-sağlama" (ki biz ona *mekanlaştırma* da diyoruz) el-altında-olanın kendi mekansallığına serbest bırakılmasıdır. İlintilendirmeyle belirlenmiş olanaklı yer bütünlüğünün keşfedici ön sunuluşu olarak bu mekanlaştırma, şu veya bu olgusal yönelimi mümkün kılmaktadır. Dünyayla bir-şey-için-bakışsal ilgilenme olarak Dasein'a kendi dünya-içinde-varoluşu bakımından mekanlaştırma (bu bir eksistensiyal olarak anlaşılmalıdır) ait olduğu içindir ki o, bir şeylerin yerlerini değiştirebilmekte, ortadan kaldırabilmekte veya "mekan sunabilmektedir." Ama ne hep öncel keşfedilen muhit, ne de esas itibariyle belirli bir mekansallık açıkça göz önünde durmaktadır. Çünkü o, bir-şey-için-bakışsal ilgilenmeyle ortaya çıkarılan el-altında-olanın dikkat-çekmezliği içinde zaten hep huzurda bulunmaktadır. Dünya-içinde-varolma sayesinde mekan, öncelikle bu mekansallık içinde keşfedilmektedir. Bu suretle keşfedilen mekansallığın zemini üzerinde mekanın kendisi bilgi için erişilebilir hale gelir.

Mekan ne özne içindedir, ne de dünya mekan içindedir. Mekan daha ziyade dünya "içindedir" (Dasein için tesis edici olan dünya-içinde-varolma, mekanı açımla-

mışsa eğer). Mekan öznenin içinde bulunmaz. Keza özne "sanki" bir mekan içinde bulunuyormuş gibi dünyayı temaşa ediyor da değildir. Çünkü ontolojik bakımdan doğru anlaşılmış bir "özne" (yani Dasein) asli anlamda mekansaldır. Ve Dasein betimlendiği şekilde mekansal olduğu içindir ki mekan kendini bir *a priori* olarak gösterebilmektedir. Bu başlık, öncelikle dünyasız olan ve daha sonra kendi içinden bir mekanı dışarıya fırlatan bir özneye öncel aidiyeti ifade ediyor değildir. Buradaki *a priori*'lik şu demektir: El-altında-olanla şu veya bu çevreleyen-dünyasal karşılaşma sırasında mekanla da (bir muhit olarak) karşılaşmanın önce-olmaklığı.

Öncelikle bir-şey-için-bakış mahiyetinde karşılaşılanın mekansallığı bizatihi bir-şey-için-bakış bakımından da temalaştırılabilmekte ve hesap etme ve de ölçme görevi haline gelebilmektedir (örneğin bina yapımında veya jeodezik ölçümlerde). Ağırlıklı olarak bir-şey-için-bakan bu çevreleyen-dünya-mekansallığının temalaştırılmasında mekan, az çok göz önüne gelebilmektedir. Kendini bu suretle gösteren mekan saf temaşayla izlenebilmekte ama bu esnada biricik mekan erişim olanağından yani bir-şey-için-bakan bir hesap etmeden feragat edilmektedir. Mekanın "formal görüsü" mekansal ilişkilerin saf olanaklarını keşfetmektedir. Burada saf ve homojen mekana ilişkin aşamalar sıralaması bulunmaktadır: Mekansal biçimlerin salt morfolojisinden, *analysis situs*'a ve oradan da mekana ilişkin saf metrik bilimlere varılır. Fakat bu ilişkileri irdelemek, buradaki incelemenin işi değildir.[1] Bu incelemenin sorunsali dahilinde onun fenomenal zemini ontolojik bakımdan sabitlenmiş ve saf mekanın tematik keşif ve çalışılmasının hareket noktası ortaya konulmuştur yalnızca.

112

[1] Bu konuyla ilgili olarak bkz. O. Becker, *Beiträge zur phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen*, bu *Yıllık*, c. 6 (1923), s. 385 vd.

Herhangi bir-şey-için-bakışa sahip olmayıp yalnızca temaşa ederek keşfetmeye dayanan mekan keşfi, çevreleyen-dünyasal muhitleri nötralize ederek onları saf birer boyut haline getirir. Böylelikle hem yerler, hem de el-altında-olan malzemenin bir-şey-için-bakarak yönelinen yer bütünlüğü, herhangi bir şeyin konum çokluluğuna düşüvermektedir. Dünya-dahilindeki el-altında-olanın mekansallığı, böylelikle kendi ilintililik karakterini kaybetmektedir. Dünya özgül bir-şey-içinliğini kaybetmekte, çevreleyen-dünya doğa-dünyasına dönüşmektedir. El-altında-olan malzeme bütünü olarak "dünya" mekansallaştırılarak yalnızca mevcut-olan uzanımlı şeylerin ilişkileri haline getirilmektedir. Homojen doğa-mekanı, karşılaşılabilir varolanlara ilişkin belirli bir keşif türüyle kendini gösterebilmektedir yalnızca: el-altında-olanın dünyaya-dairliğinin özgül *dünyasızlaştırılması* olarak.

Dünya-içindeki-varoluşuna uygun olarak Dasein'a zaten hep keşfedilmiş olan mekan (her ne kadar tematik olmasa da) önceden verilidir. Oysa bizatihi mekan, pür mekan-olmaklığı bakımından taşıdığı saf olanakları itibariyle öncelikle örtülü kalmaktadır. Özü itibariyle mekanın kendini *bir dünya içinde gösteriyor* olması, onun varlık türü hakkında henüz bir karara vardırmaz. Çünkü mekan, bizzat mekansal bir el-altında-olanın veya mevcut-olanın varlık türüne sahip olmak zorunda değildir. Mekanın varlığı, Dasein'ın varlık türüne de sahip değildir. Mekanın varlığının kendisini *res extensa*'nın varlık türü içinden kavranılamaması, ne onun ontolojik bakımdan bu *res*'in bir "fenomeni" olarak belirlenmesi gerektiği (anlam olarak ondan farksız olduğu), ne de mekanın varlığının *res cogitans*'ınkiyle aynı tutularak ve yalnızca "öznel" olarak kavranılabileceği sonucuna götürebilir. Zaten bu öznenin *varlığına* ilişkin sorgulanmaya muhtaç hususları dikkate bile almıyoruz burada. 113

Mekanın varlık yorumuna ilişkin bugüne kadar devam

eden mahcubiyet, mekanın konusal içeriğini yeterince bilmemekten kaynaklanıyor değildir. Bu mahcubiyetin nedeni, esas itibariyle varlığın olanaklarının neler olduğu ve onun ontolojik bakımdan kavramsal yorumu konusunda yeterince şeffaflık sağlanılamamış olmasıdır. Ontolojik mekan meselesinin anlaşılması bakımından kritik olan, mekanın varlığına ilişkin soruyu rastgele hazır bulunan ve üstelik pek de ham olan varlık kavramlarından kurtarmak ve mekanın varlığı meselesini fenomenin kendisi ve çeşitli fenomenal mekansallıkları bakımından varlığın olanaklarını açıklığa kavuşturabilme yönüne taşımaktır.

Dünya-dahilindeki varolanların varlığına ilişkin yegane ontolojik belirlenimi (hatta birincil ontolojik belirlenimi) mekan fenomeninde bulmak mümkün değildir. Keza mekan, dünya fenomenini tesis ediyor bile değildir. Çünkü mekan ancak dünyaya geri adım atılarak kavranabilir. Mekana erişmek çevreleyen-dünyayı dünyasızlaştırmakla olmaz. Çünkü mekansallık ancak dünya zemini üzerinde keşfedilebilir. Öyle ki Dasein'ın temel konstitüsyonu Dünya-içinde-varolma olduğu için onun özünde mekansallık vardır. Bu nedenle mekan, dünyayı onunla *birlikte* tesis etmektedir.

IV

BİRLİKTE-VAROLMA VE KENDİ-OLMA OLARAK DÜNYA-İÇİNDE-VAROLMA. "HERKES"

Dünyanın dünyasallığına ilişkin analiz, sürekli olarak dünya-içinde-varolma fenomeninin bütününü bakışa taşımıştır. Ama onun tesis edici momentlerinin tümü, dünya fenomenindeki kadar fenomenal bir netlikte açığa çıkarılamamıştır. Dünya-dahilinde el-altında-olanları öncelikle ele aldıktan sonra dünyanın ontolojik yorumuna gidilmesinin nedeni, Dasein'ın kendi hergünkülüğü dahilinde (ki hergünkülük bakımından Dasein hep tema olarak kalır) esasen bir dünya içinde olmasının yanı sıra hakim bir varlık türü üzerinden onun dünyayla tutum içinde olmasıdır. Dasein öncelikle ve çoğunlukla kendi dünyası tarafından ele geçirilmiştir. Dünya içine soğurulma diye ifade edilen bu varlık türü, onun temelinde yatan içinde-olmak denilen ve şu soruyla peşinden gideceğimiz fenomeni özsel olarak belirleyendir: Hergünkülük içinde var olan Dasein *kimdir*? Dasein'ın varlık yapılarının tamamı ve dolayısıyla söz konusu kimdir sorusuna cevap veren fenomenin kendisi, onun varlığının minvalleridir. Bunların ontolojik karakterizasyonu eksistensiyal bir karakterizasyondur. Bu yüzden Dasein'ın

hergünkülüğünün daha geniş bir fenomenal sahası dikkate taşınmak isteniyorsa, soru doğru noktadan hareket etmeli ve izlenecek yolun hatları önceden çizilmelidir. Söz konusu kimdir sorusuna verilecek yanıtı oluşturacak fenomenin yönünü izleyerek yapılacak bir araştırma, dünya-içinde-varolmayla aynı derecede asli olan Dasein'ın şu yapılarına ulaştırmaktadır: *birlikte-varolma* ile *birlikte-Dasein*. Hergünkü kendi-olarak-varolmanın modusu, bu varlık türü üzerine dayanmaktadır. Onun açık hale getirilmesiyle hergünkülüğün "öznesi" diyebileceğimiz *herkes* görünür kılınacaktır. Dolayısıyla ortalama Dasein'ın "kim" olduğuna ilişkin bu bölüm şu kısımlardan oluşacaktır: 1. Dasein'ın kim olduğuna ilişkin eksistensiyal sorunun hareket noktası (§ 25); 2. Başkalarının birlikte-Dasein'ı ve hergünkü birlikte-varolma (§ 26); 3. Hergünkü kendi-olarak-varolma ve herkes (§ 27).

§ 25. Dasein'ın Kim Olduğuna İlişkin Eksistensiyal Sorunun Hareket Noktası

Söz konusu varolanın (Dasein'ın) kim olduğuna ilişkin sorunun yanıtı, Dasein'ın temel belirlenimlerinin formal gösterimiyle (bkz. § 9) verilmiş gibidir. Buna göre Dasein hep ben kendim olandır, varlık hep benim kendiminkidir. Ama bu belirlenim *ontolojik* bir konstitüsyonu *gösterir*, daha fazlasını değil. Zira aynı zamanda, bu varolanın bir başkası değil de bir ben olduğuna ilişkin *ontik* (ve fakat ham) bir bildirim de içerilmiş olmaktadır. Kimdir sorusu benin kendisinden, "özne"den, "kendi"den hareketle cevaplanmaktadır. Tutum ve yaşantıların değişimleri sırasında özdeş kalarak kendini muhafaza eden ve bu sırada söz konusu çokluluklara kendini ilişkilendiren, kimdir sorusunun yanıtı olandır. Onu ontolojik bakımdan anlarken, kapalı bir saha içinde ve bu saha için hep zaten ve sürekli mevcut-olan olarak yani ayrıcalıklı anlamda

temel alınan olarak, bir başka deyişle *subjectum* olarak anlarız. Çoklu başkalıklar içindeki aynılık olarak o, *kendilik* karakterine sahiptir. İster ruh tözüne, isterse bilincin şeyliği ve kişinin nesneliğine karşı çıkılsın, ontolojik bakımdan onun varlığı (açıkça ifade edilmiş olsun ya da olmasın) hep mevcut-olma anlamına sahiptir. Söz konusu kimdir sorusunun yanıtlanmasında tözsellik, kendisinden hareket edilecek varolanın belirlenimi için ontolojik kılavuzdur. Dolayısıyla Dasein, açıkça dile getirilmemiş de olsa bir mevcut-olan diye kavranmaktadır peşinen. Onun varlığının belirlenmemişliği, her halükarda hep bu 115
varlık-anlamına delalet etmektedir. Oysa mevcut-olma, Daseinsal-olmayan bir varolanın varlık türüdür.

Dasein'ın hep ben kendim olduğunu dile getiren ontik kendiliğinden anlaşılırlık, bu şekilde "verili" olanın ontolojik yorumlanış yolunun yanlış anlaşılmaya olanak tanımayacak biçimde önceden çizilmiş olduğu görüşüne yol açmamalıdır. Hatta yukarıdaki ifadenin ontik içeriğinin bile, hergünkü Dasein'ın fenomenal içeriğini uygun biçimde yansıtıp yansıtmadığı da ortadadır. Çünkü hergünkü Dasein kimdir sorusunun yanıtının, tam da ben *olmayan* olması pekala mümkündür.

Ontik-ontolojik ifadelerin elde edilmesinde öncelik, bu varolanın varlık türünün fenomenal gösterimi olarak kalacaksa ve en kendiliğinden anlaşılır ve eskiden beri mutat yanıtlardan ve bunlardan çekip çıkarılan mesele formülasyonlarından kaçınılacaksa, o zaman şimdi formüle edilecek soru bakımından Dasein'ın fenomenolojik yorumlanışı, bu meselenin çarpıtılışına karşı koruma altına alınmak durumunda olacaktır.

Peki ama, bir meselenin hareket noktasının, bu tematik alanın apaçık verilerine bağlı kalmaması demek, her türlü sağlıklı yöntembilim kurallarıyla çelişmek değil midir? Ve benin verili oluşundan daha kuşku götürmez başka ne vardır ki? Ve bu verili oluş, bize şu talimatı ver-

mez mi: Benin asli olarak ortaya çıkarılması amacıyla bütün diğer "verili" olanlardan sarfı nazar edilmelidir (yalnızca varolan bir "dünya"dan değil, öteki "benlerin" varlığından da)? Benin yalın, formel, düşünümsel duyumsanışı demek olan bu veriliş türü belki de gerçekten apaçıktır. Böyle bir içgörü, müstakil fenomenolojik bir meseleye erişim kapısını dahi açabilir ki bunun "bilincin formal fenomenolojisi" olarak ilkesel ve çerçevelendirici bir anlamı vardır.

Olgusal Dasein'ın buradaki eksistensiyal analitiği bağlamında, benin yukarıdaki minvalde verili oluşunun Dasein'ı kendi hergünkülüğü içinde açımlayıp açımlamadığı, bunun esasen mümkün olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Dasein'a erişimin, edimler beni üzerine yalın duyumsayıcı bir düşünüm olması gerektiği, sahiden *a priori* bir kendiliğinden anlaşılırlık mıdır? Yoksa, buradaki eksistensiyal analitik bakımından Dasein'ın bu "kendince veriliş" türü yoldan çıkarma, hem de Dasein'ın bizatihi varlığı üzerine temellenen yoldan çıkarma mıdır? Belki de Dasein'a en yakından seslenildiğinde bize hep bu benim diyecek, sonunda tam da bu varolan "olmadığında" bunu en yüksek sesle mi söyleyecektir? Peki, ya Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla bizatihi *kendisi ol-*
116 *mamasının* nedeni hep benimki olan konstitüsyonun kendisine dayanıyorsa? Ya yukarıdaki hareket noktasından (Dasein'a benin verili olması ve ona yakın duran öztefsir) başlayan bir eksistensiyal analitik bu yüzden adeta tuzağa düşüyorsa? Ya yalın olarak verili olanla erişilenin belirlenimine ilişkin ontolojik ufkun esasen belirlenmemiş kaldığı ortaya çıkarsa? Bu varolanın hep "ben" olduğunu söylemek ontik bakımdan meşru olabilir belki. Ama bu tür ifadelerden yararlanan bir ontolojik analitik, bunlara ilişkin ilkesel çekinceler ortaya koymalıdır. Burada "ben," ilgili fenomenal varlık ilişkisi içinde belki de kendisinin "tersi" olduğunu açığa çıkaran bir şeyin bağlayıcı

olmayan *formel gösterimi* olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla "ben-değil" dendiğinde de, özü itibariyle "benlikten" mahrum bir varolandan bahsediliyor değildir. Bilakis bizatihi "benin" belirli bir varlık türünden, örneğin kendini kaybetmişlikten[a] söz ediliyordur.

Kimdir sorusunu fenomenal bakımdan layıkıyla yanıtlamak amacıyla benin formal verili oluşunu çıkış noktası almayı, Dasein'ın buraya kadarki pozitif yorumu yasaklamaktadır zaten. Zira dünya-içinde-varolma açığa kavuşturulurken görülmüştür ki öncelikle dünyasız ne bir "var" vardır, ne de salt özne verilidir. Ve sonuç itibariyle yalıtılmış bir ben de ötekiler olmadan verili değildir.[1] Fakat eğer "ötekiler" esasen dünya-içinde-varolma bakımından *birlikte var* iseler, bu fenomenal tespit bizi, böylece "verili" olanın *ontolojik* yapısını kendiliğinden anlaşılır ve başka incelemeye gerek duyulmaz diye kabul etmeye yeltendirmemelidir. Görevimiz söz konusu birlikte-Dasein türünü bize en yakın hergünkülük içinde fenomenal bakımdan görünür kılmak ve ontolojik bakımdan uygun biçimde yorumlamaktır.

Nasıl ki dünya-dahilinde varolanın kendinde-varlığının ontik kendiliğinden anlaşılırlığı bizi bu varlığın anlamını ontolojik bakımdan kendiliğinden anlaşılır olduğu zannına saptırp dünya fenomenini görmezden gelmemize neden oluyorsa, Dasein'ın hep benimki olduğuna yönündeki ontik kendiliğinden anlaşılırlık da ona ait ontolojik meseleyi yolundan saptırma ihtimalini barındırmaktadır. *Öncelikle,* Dasein'ın kim olduğu yalnızca *ontolojik* bir sorun olmakla kalmamakta, *ontik* bakımdan da üstü örtülü olmaya devam etmektedir.

---

[a] Yahut tam da sahici bir kendilik, kötü bir benselliğe karşı olarak.

[1] Bkz. Scheler'in fenomenolojik serimlemeleri: M. Scheler, *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, 1913, Ek s. 118 vd; ayrıca şu başlıkla yayımlanan ikinci basımı: *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923, s. 244 vd.

117 Peki, bu durumda kimdir sorusuna eksistensiyal-analitik yanıt verme girişimi tümüyle bir kılavuzdan yoksun mu kalmaktadır? Hiç de değil. Ancak yukarıda (§ 9 ve 12) Dasein'ın varlık konstitüsyonuna ilişkin sunulan formel kapsamında şimdiye dek ele alınanlar, bize bu konuda artık kılavuzluk edemeyecektir. Kılavuzumuz, Dasein'ın kendi varoluşu bakımından üzerine temellendiği "cevher"olacaktır. *Eğer "ben" Dasein'ın cevhersel bir belirlenimiyse, o zaman onu eksistensiyal olarak yorumlamak gerekir.* Bu durumda kimdir sorusu, Dasein'ın yalnızca belirli bir varlık türünün fenomenal gösterimiyle yanıtlanabilir olacaktır. Eğer Dasein hep yalnızca *varolarak* kendi olabiliyorsa, hem kendisinin sürekliliği, hem de olası "kendi olmayışı" bu meseleye uygun biçimde erişim sağlayabilmek bakımından eksistensiyal-ontolojik bir soru formülasyonunu talep edecektir.

Fakat kendi olanı, bu varolanın "yalnızca" bir varlık minvali olarak kavradığımızda Dasein'ın asıl "çekirdeği" elimizden kaçmış olmaz mı? Bu türden endişeler, soruşturulan varolanın varlık türünün aslında mevcut-olan olduğu gibi (karşılaşılan cismani şeyin katılığından sarfı nazar ediliyor olsa da) çarpık bir önyargıdan beslenir. Oysa insanın "*tözü*," ruh ve bedenin sentezi olan tin değil *varoluştur*.

§ 26. Başkalarının Birlikte-Dasein'ı ve Hergünkü Birlikte-Varolma

Hergünkü Dasein'ın kim olduğuna dair sorunun yanıtı, Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla içinde bulunduğu *asıl* varlık türünün analiziyle elde edilecektir. İncelememiz Dasein'ın temel konstitüsyonu olarak onun varlığının her bir modusunun birlikte belirlendiği dünya-içinde-varolmayı cihet alacaktır. Dünyaya ilişkin yukarıdaki açıklamaların dünya-içinde-varolmanın diğer yapısal moment-

lerini de dikkate taşıdığını dile getirirken haklı idiysek, kimdir sorusunun yanıtı da önceden belli bir minvalde hazırlanmış olacaktır.

En yakın çevreleyen-dünyanın (örneğin zanaatçının iş-dünyasının) "betimlenişi," çalışılırken kullanılan malzeme dolayısıyla "iş" için belirlenmiş diğer malzemelerin de onunla "birlikte-karşılaşıldığını" göstermişti. Söz konusu el-altında-olanın varlık türü içinde yani ilintililiğinde, üzerilerine "cuk oturacak" olası taşıyıcılara özsel bir atıfta bulunuş yatar. Aynı şekilde, kullanılan malzeme, onun üreticisi ya da "tedarikçisiyle" iyi ya da kötü "hizmet veren" biri olarak karşılaşmamızı sağlamaktadır. Örneğin "etrafından" yürüdüğümüz tarla bize kendini falan kişiye ait, filan kişi tarafından muntazaman bakılmış olarak gösterir. Kullandığım kitap falancadan alınmış ya da filancanın hediyesidir ve saire. Sahile bağlanmış tekne, kendinde-varlığı bakımından, bazen onunla sefere çıkan bir tanıdığa, bazen de "yabancı bir tekne" olması bakımından başkalarına atıfta bulunur. El-altında-olup çevreleyen-dünyanın malzeme ilişkisi içinde "karşılaşılan" başkaları, sanıldığı gibi, öncelikle yalnızca mevcut-olan bir şeye ait olan ve daha sonra düşünce yoluyla onlara ilave edilenler değildir. Bilakis bu "şeyler," başkaları için el-altında-oldukları dünyadan hareketle karşılaşılanlardır (ki bu dünya da zaten peşinen hep benimkidir). Şimdiye kadar yürütülen analizde, dünya-dahilinde karşılaşılanların çevresi, önce el-altında-olan malzemeye ya da mevcut-olan doğaya göre yani Daseinsal olmayan karakterdeki varolanlara göre sınırlandırılmıştı. Böyle bir sınırlandırma, hem bu olanı açık hale getirme işini basitleştirmek hedefi yüzünden, hem de dünya-dahilinde karşılaşılan başka Daseinların varlık türünün el-altındalık ve mevcut-olmaklıktan farklı olması nedeniyle gerekliydi. Yani Dasein'ın dünyası yalnızca malzeme ve şeylerden esasen farklı olmasının

118

yanı sıra kendi varlık türü bakımından bir *Dasein olarak* dünya-içinde-varolmak suretiyle dünyanın "içinde" olan ve bunun içinde olarak dünya-dahilinde karşılaşılan bir varolanı serbest bırakmaktadır. Bu varolan ne bir mevcut-olan, ne de bir el-altında-olan olup serbest bırakarak meydana çıkarıcı Dasein'ın kendisi gibidir: *hem kendi başına vardır, hem de diğerleriyle birlikte.* Eğer dünyayı illa dünya-dahilinde varolanlarla özdeşleştireceksek, "dünyanın" da Dasein demek olduğunu söylemimiz gerekir.

Demek ki *başkalarıyla* karşılaşmanın karakterizasyonu yine hep *kendi* Dasein'ımı cihet almaktadır. Peki ama, o da "benin" ayrım ve yalıtımından hareket etmiyor mu, diğer bir deyişle, yalıtılmış özneden başkalarına geçiş aranmıyor mu? Bu yanlış anlamayı önlemek için burada "başkalarından" ne anlamda bahsedildiğine dikkat etmek gerekir. "Başkaları" dendiğinde diğerlerden ayrılarak ortaya çıkan benim dışımdaki bütün herkes kastediliyor değildir. Başkaları dendiğinde söylenmek istenen, kendimi çoğunlukla onlardan ayırt *edemediğim*, aralarında da olduğum kimselerdir. Başkalarıyla hem-var-olma, bir dünya içinde "birlikte"-mevcut-olma gibisinden bir ontolojik karaktere sahip değildir. "Birlikte" dendiğinde Daseinsal bir nitelikten, "hem" dendiğindeyse dünya-içinde-varolmanın bir-şey-için-bakışa sahip ilgilenmenin varlıksal aynılığından bahsedilmektedir. Dolayısıyla, "birlikte" ile "hem" kategoriyal değil, *eksistensiyal* olarak anlaşılmalıdır. Dünya-içinde-varolmanın bu birliktesel zemini üzerinde dünya zaten hep başkalarıyla paylaştığım bir dünyadır. Dasein'ın dünyası *birlikte-dünyadır*. İçinde-olmak demek başkalarıyla *birlikte-varolmak* demektir. Bunların dünya-dahilindeki kendi-olmaklığına *birlikte-Dasein* denir.

119 Başkalarıyla karşılaşmak, öncelikle mevcut-olan kendi öznemin dünyada ayrıca yer alan öteki öznelerden öncelikle ayırt edici biçimde kavranması yoluyla olma-

dığı gibi, birincil olarak nazarı dikkati kendine çevirip bundan hareketle şu veya bu farkın tespit edilmesi de söz konusu değildir. Başkalarıyla karşılaşma, ilgilenici bir-şey-için-bakışa sahip Dasein'ın özü itibariyle eğleştiği *dünyadan* hareketle gerçekleşir. Başkalarının mevcut-oluşuna dair kolayca aklımıza sokulan teorik uydurmalara dayanan "açıklamalara" karşılık, başkalarıyla *çevreleyen-dünya içinde* karşılaşıldığı yönündeki yukarıda dile getirilen fenomenal bulgulara sıkı sıkıya sarılmak gerekir. Hatta Dasein'ın bu en yakın ve elementar dünyasal karşılaşma türü o kadar ileriye gitmektedir ki *kendi* Dasein'ım "yaşantılarından" ve "edim merkezlerinden" *sarfı nazar ederek* ve hatta onları "görmezden" gelerek kendini *öncelikle* "mevcut bulmaktadır." Dasein "bizatihi kendini" öncelikle yapıp ettikleri, gerek duydukları, bekledikleri, önledikleri içinde bulur – yani öncelikle *ilgilendiği* çevreleyen-dünyadaki el-altında-olanlarda bulur kendini.

Ve hatta Dasein bizzat kendisinden buradaki-ben olarak bahsettiğinde bile bu yersel kişi belirlenimi onun eksistensiyal mekansallığından hareketle anlaşılmalıdır. Daha önce mekansallığı yorumlarken (§ 23), söz konusu buradaki-benin, bir şey-olarak-benin ayırt edici noktası anlamına gelmediğini, Dasein'ın *ilgilenme* olarak eğleştiği el-altında-olan dünyanın oradalığının içinde-olmaklığı olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmiştik.

W. von Humboldt[1] bazı dillerde "ben"e "bura," "sen"e "şura" ve "o"na "ora" dendiğine, başka bir deyişle, gramer bakımından bu dillerde şahıs zamirlerinin yer zarflarıyla verildiğine işaret etmiştir. Yer ifadelerinin asli anlamının ne olduğu yani zarf mı yoksa zamir mi olduğu halen tartışmalıdır. Oysa yer zarflarının Dasein olarak

[1] *Über die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen in einigen Sprachen* (1829), *Gesammelte Schriften* (Prusya Bilimler Akademisi edisyonu), c. 6, 1. Kısım, s. 304-330.

benle ilişkili olduğu dikkate alınacak olursa bu tartışmanın zemini ortadan kalkar. Çünkü birincil olarak "bura," "ora" ve "şura," dünya-dahilinde belirli mekansal konumlarda mevcut-olan varolanların saf yer belirlenimleri değildir. Onlar Dasein'ın asli mekansallığının karakterleridir. Muhtemelen yer zarfları birer Dasein belirlenimidir. Onlar birincil olarak kategoriyal değil eksistensiyal anlama sahiptir. Fakat onlar birer zamir de değildir, çünkü anlamları yer zarfları ile şahıs zamirlerini ayırt etmekten önce gelir. Ama bu ifadelerin sahih mekansal Dasein anlamı şunu belgelemektedir: Teorik bakımdan
120 dosdoğru olacak bir Dasein tefsiri, onu dolayımsız olarak kendi mekansal dünyasında, başka bir deyişle, ilgilenilen dünyada mesafe-kaldırıcı ve yönlendirici biçimde "beraberinde varlık" olarak görecektir. Kendi dünyası içindeki Dasein "burada" dediğinde, kendine değil fakat kendinden ötedekine ve bir-şey-için-bakışlı el-altında-olanın "orada"sına seslenir ve fakat yine de eksistensiyal mekansallık içindeki *kendini* söylemiş olur.

Dasein kendini öncelikle ve çoğunlukla kendi dünyasından hareketle anlar. Ama başkalarının birlikte-Dasein'ıyla çoğunlukla dünya-dahilinde el-altında-olandan hareketle karşılaşılır. Oysa başkaları kendi Daseinları bakımından tema ediliyor olsa bile, onlarla mevcut-olan birer şey-kişi olarak karşılaşılmayıp "iş yaparken" yani birincil olarak kendi dünya-içinde-varolmaları sırasında karşılaşılır. Başkasını "ayakta öylece dururken" bile görsek, onu asla mevcut-olan şey-insan olarak kavramayız çünkü "ayakta öylece durmak" eksistensiyal bir varlık modusudur: İlgilenmeksizin ve çevreleyen-bakış yöneltmeksizin her yerde ve hiçbir yerde öylesine bulunuyor olmaktır bu. Başkasıyla dünya içindeki kendi birlikte-Dasein'ı içinde karşılaşılmaktadır.

Gelgelelim "Dasein" ifadesi, bu varolanın "öncelikle" başkalarıyla ilişkilenmemişlik içinde var olduğunu,

bilahare başkalarıyla da "birlikte" olabildiğini dile getirmiyor mu? Ancak birlikte-Dasein terimini, varolan başkalarının dünya-dahilinde serbest bırakıldığı *tam da o* varlığı adlandırmak için kullandığımız gözden kaçmamalıdır. Başkalarının birlikte-Dasein'ı bir Dasein için ve dolayısıyla birlikte-Daseinlar için yalnızca dünya-dahilinde açımlanabilmektedir çünkü Dasein kendinde özü itibariyle birlikte-varolmadır. Fenomenolojik bir ifade olan "Dasein kendinde özü itibariyle birlikte-varolmadır" ifadesi eksistensiyal-ontolojik bir anlama sahiptir. Bu ifade, ben kendimin olgusal olarak tek başına mevcut olmadığıma, benim türümde başkalarının da yer aldıklarına ilişkin ontik bir belirlenim değildir. Dasein'ın dünya-içinde-varolmasının özü itibariyle birlikte-varolmayla tesis edildiğini dile getiren önerme eğer yukarıdaki anlamda olsaydı, o zaman birlikte-varolma, Dasein'ın kendi içinden ve varlık türünden hareketle ona denk düşen eksistensiyal bir belirlenim olmaz, başkalarının bulunmaları halinde ortaya çıkan bir mahiyet olurdu. Oysa birlikte-varolma, bir başkası olgusal olarak mevcut olmadığı ve algılanmadığında da Dasein'ı eksistensiyal olarak belirlemektedir. Dasein'ın yalnızlığı da dünya içinde birlikte-varolmadır. Başkasının *yokluğu* birlikte-varolma *içinde* ve birlikte-varolma *için* mümkün olabilmektedir. Yalnızlık birlikte-varolmanın yoksunluk modusudur ve onun mümkün olması bunun kanıtıdır. Öte yandan olgusal yalnızlık ikinci bir insan örneğinin (yahut on adet insan örneğinin) "yanı başımda" bulunmasıyla ortadan kalkacak bir şey değildir. Onlar ve hatta daha çoğu bulunsa bile Dasein yalnız olabilir. Dolayısıyla, birlikte-varolma ile birlikte-olmaklığın faktisitesi çok 121
sayıda "öznenin" birarada bulunuşu üzerine temellenmiş değildir. Öte yandan çoklar "arasında" yalnız olmak bu çokların varlığı bakımından onların yalnızca öylece mevcut bulunduklarını da ifade ediyor değildir. "Onlar

arasında" varken de onlar benimle *birlikte vardırlar* ve onların birlikte-Dasein'larıyla kayıtsızlık ve yabancılık modusunda karşılaşılabilmektedir. Yoksun olmak ve "kayıp olmak" birer birlikte-Dasein modusudur. Bu ancak birlikte-varolma olarak Dasein'ın başkalarının Dasein'ına kendi dünyası içinde karşılaşma fırsatı tanıdığı için mümkün olabilmektedir. Birlikte-varolma hep kendi Dasein'ımın bir belirlenimidir. Birlikte-Dasein ise Dasein'ın kendi dünyası sayesinde birlikte-varolmaya serbest bırakılarak meydana çıkarıldığı takdirde başkalarının Dasein'ını karakterize eder. Kendi Dasein'ımın özünün yapısı birlikte-varolma olduğundan, başkalarıyla karşılaşma birlikte-Dasein olarak olur.

Eğer dünya-içinde-varolma için birlikte-varolma eksistensiyal bakımdan tesis ediciyse, dünya-dahilinde el-altında-olanla bir-şey-için-bakışa sahip münasebette bulunmadaki gibi (ki biz buna önceleyici bir hamleyle ilgilenme demiştik) onu *ihtimam-gösterme* fenomeninden hareketle yorumlamamız gerekir. Daha önce Dasein'ın varlığının esasen ihtimam-gösterme olduğunu belirlemiştik (bkz. bu ayrımda 6. Bölüm). Birlikte-varolma dünya-dahilinde karşılaşılan varolanlara *yönelik varlık* şeklindeki bir varlık türüne de (tıpkı ilgilenme gibi), birlikte-varolma ilgilenmenin varlık karakterine de sahip olamamaktadır. Fakat Dasein'ın birlikte-varolma olarak ilişki kurduğu varolan, el-altında-olan malzeme gibi bir varlık türü değildir. O bizzat Dasein'dır. Bu varolanla söz konusu olan, ilgilenme değildir. O bizim *itina-göstermemiz* içinde durur.

Giyecek ve yiyecek teminiyle "ilgilenmek" veya hasta bedene bakmak da itina-göstermektir. Fakat biz bu ifadeyi, ilgilenmede olduğu gibi eksistensiyal bir terim olarak anlıyoruz. Örneğin olgusal toplumsal bir kurum olarak "sosyal hizmetler," Dasein'ın varlık konstitüsyonunun birlikte-varoluş olması üzerine temellenmektedir.

Onun olgusal aciliyeti, Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla itina-göstermenin yoksunluk modusları içinde bulunmasından kaynaklanmaktadır. Birbiri-için-olma, birbirine-karşı-olma, kimsesiz-olma, selamsız-sabahsız-olma, umurunda-olmama hep itina-göstermenin olası minvalleridir. Özellikle son ifade edilen yoksunluk ve kayıtsızlık modusları, hergünkü ve ortalama hep-beraber-olmaklığı karakterize eder. Bu varlık modusları, hem başkalarının hergünkü dünya-dahilindeki birlikte-Dasein'ında, hem de her gün ilgilenilen malzemelerin el-altında-olmaklığında olduğu gibi dikkat-çekmezlik ve kendiliğinden anlaşılırlık karakterini sergiler. Birlikte-olmaklığın bu kayıtsızlık modusları yüzünden ontolojik yorumlar, bu varlığı öncelikle çok sayıda öznenin pür mevcut-oluşu olarak yorumlama yoluna sapabilmektedir kolayca. Bunlar aynı varlık türünün ufak tefek varyasyonlarıymış gibi görünse de ontolojik bakımdan şu veya bu şeylerin "kayıtsızca" beraber bulunmaları ile umurunda-olmaksızın hep-beraber-olan 122
varolanlar arasında özsel bir fark bulunmaktadır.

İtina-gösterme pozitif modusları bakımından iki uç olanağa sahiptir. Başkasının "ihtimam-göstermesini" bir bakıma kendi üzerine alabilir ve ilgilenme sırasında kendini onun yerine koyarak *yerine atlar*. Böyle bir itina-gösterme, başkasının ilgilenmesi gereken şeyi kendi üzerine devralır. Bu durumda başkası kendi yerinden edilir, geri adım attırılır ve ilgilenmesi gereken şey hazır bulunan bir şey olarak daha sonra kendisine devredilir veya ilgilenme yükünden tamamıyla mahrum bırakılır. Böylesi bir itina-göstermeye maruz kalan başkası muhtaç ve domine edilen biri haline gelebilir ki söz konusu tahakküm zımni olabilir ve hatta baskın kişiden saklı bile kalabilir. Başkasının yerine atlayan, onun "ihtimam-göstermesini" devralan bu itina-gösterme, hep-beraber-olmaklığı geniş çapta belirlemekte ve çoğunlukla el-altında-olanla ilgilenmeye ilişkin olmaktadır.

Öte yandan, öyle bir itina-gösterme olanağı daha vardır ki burada başkasının yerine atlanmamakta, daha ziyade onun varoluşuna-dair varlık olanağının *önüne-sıçranmaktadır.* Amaç onun "ihtimam-göstermesini" devralmak değil, tam tersi, ona ihtimam-göstermesini öncelikle sahih olarak iade edebilmektir. Özsel olarak sahih ihtimam-göstermeyi (yani başkasının varoluşunu ilgilendirip de ilgilendiği şeyin *neliği* üzerinde durmaksızın) ilgilendiren bu itina-gösterme sayesinde başkası, kendi ihtimam-göstermesi *içinde* kendini şeffaf ve *serbest* kılabilmektedir.

Böylelikle itina-gösterme, Dasein'ın bir varlık konstitüsyonu olarak kendini göstermiş olmaktadır. İtina-gösterme çeşitli olanaklara sahip olarak hem onun ilgilenilen dünyasındaki varlığıyla, hem de Dasein'ın kendisine dair sahih varlığıyla raptedilmiştir. Hep-beraber-olmak, öncelikle ve çoğunlukla bu varolma içinde beraberce ilgilenilenler üzerine temellenmektedir. Böyle bir temelden (yani aynı şeyleri yapıp etmekten) doğan birlikte-olmaklık çoğunlukla dış sınırlar içinde seyretmekle kalmaz, mesafelilik ve ihtiyatlılık modusunda da olur. Aynı konuyla meşgul olanların hep-beraber-olmaklığı çoğu kez yalnızca itimatsızlıktan beslenmektedir. Oysa aynı davaya ortaklaşa biçimde canı gönülden hizmet etmek, her seferinde kendi Dasein'ımızı kavrayıp ele geçirmeyle belirlenmektedir. İşte bu *sahih* bağlılık, başkasını kendi özgürlüğüne serbest bırakan gerçek objektifliği mümkün kılabilmektedir.

Hergünkü birlikte-olmaklık, pozitif itina-göstermenin söz konusu iki ucu (yani yerine atlayıcı ve domine edici ile önüne sıçrayıcı ve serbest bırakıcı itina-gösterme) arasında cereyan etmekte olup pek çok karma formlar gösterir ki bunların betimleniş ve sınıflandırılışı bu incelemenin sınırları dışındadır.

123 Nasıl ki el-altında-olanı keşfetme minvali olan ilgilenmeye *bir-şey-için-bakış* ait ise, itina-göstermeye de

insaflılık ile *müsamaha* kılavuzluk etmektedir. İtina-göstermede olduğu gibi ikisi de yoksunluk ve kayıtsızlık moduslarına sahip olabilir ve sonunda *insafsızlık* ile düşüncesizliğe kadar varabilir ki bu da kayıtsızlık tarafından yürütülmektedir.

Dünya yalnızca el-altında-olanları dünya-dahilinde karşılaşılan varolanlar olarak serbest bırakmakla kalmaz, Dasein'ı ve birlikte-Dasein içindeki başkalarını da serbest bırakır. Fakat çevreleyen-dünyasal olarak serbest bırakan bu varolan, kendi zati varlık-anlamı bakımından başkaları için karşılaşarak birlikte var olduğu aynı dünya içinde-olmaktadır. Dünyasallık daha önce ilintiselliğin atıf bütünü olarak yorumlanmıştı (§ 18). Bununla öncelikle anlayarak aşinalık içinde olan Dasein, el-altında-olanları ilintililikleri içinde keşfedilenler olarak karşılaşılır kılmaktadır. İlintiselliğin atıf ilişkisi, Dasein'ın kendi zati varlığına yönelik varlığı içine raptedilmiştir. Böylece Dasein, özsel olarak herhangi bir ilintililiğe sahip olmaz ve dolayısıyla Dasein'ın kendinin öyleliği *uğruna* var olduğu bir varlık olması olanaklı hale getirir.

Yukarıda yapılan analiz göstermiştir ki Dasein kendi varlığını hep kendi varlığı bakımından mesele ettiği için Dasein'ın varlığına başkalarıyla birlikte-varolma da aittir. Dolayısıyla birlikte-varolma olarak Dasein, özü itibariyle başkaları uğruna "vardır." Bunu eksistensiyal bir öz ifadesi olarak anlamak gerekir. Zira ilgili olgusal Dasein yüzünü başkalarına *dönmese*, onlara ihtiyacı olmadığını düşünse veya onlardan feragat etse bile, o yine de birlikte-varolma minvali içinde *var* olmaktadır. Başkalarının eksistensiyal uğrunalığı demek olan birlikte-varolma içinde başkaları zaten kendi Daseinları bakımından açımlanmıştır. Birlikte-varolmayla öncel olarak tesis edilmiş başkalarının açımlanmışlığı, bu yüzden atıfsallığı (yani dünyasallığı) da oluşturmakta ve eksistensiyal uğrunalık içine sabitlenmiş olmaktadır. Dasein'ın özü itibariy-

le zaten hep içinde var olduğu dünyanın dünyasallığının bu şekilde tesis edilmiş olması, çevreleyen-dünya içinde el-altında-olanları öylesine karşılaşılır kılar ki onunla birlikte başkalarının birlikte-Dasein'ı da çevreleyen-bakışa sahip ilgilenme içinde karşılaşılır olur. Başkalarıyla öncelikle, başka şeylerin yanında olup serbestçe uçuşan mevcut-olan özneler olarak karşılaşılmıyor olması, dünyanın dünyasallık yapısında yatmaktadır. Başkaları, çevreleyen-dünya içindeki ilgilenilen varlığı bakımından dünyadaki el-altında-olanlar içinden kendilerini gösterir.

Birlikte-varolmaya ait başkalarının birlikte-Dasein'ının açımlanmışlığından şunu anlamak gerekir: Dasein'ın varlığı birlikte-varolma olduğu için onun varlık anlayışı içinde başkalarını anlama da yatmaktadır. Genel olarak bütün anlamalarda olduğu gibi bu anlama da, bilmekten doğan bilgi olmayıp bizatihi bilgi ve bilmeyi mümkün kılan asli bir eksistensiyal varlık türüdür. Birbirini bilip tanıma, asli bir anlamaya dayanan birlikte-varolma üzerine temellenmiştir. Bu, öncelikle birlikte-olunan dünya-içinde-varolmanın en yakın varlık türü olan anlayarak tanıma içinde gerçekleşir. Bu da Dasein'ın başkalarıyla birlikte çevreleyen-dünya içinde bir-şey-için-bakışla mevcut bularak ilgilendiklerinin bilgisidir. İtina-gösterici ilgilenme, ilgilenilenlerden hareketle ve onları anlayarak anlaşılmış olur. Dolayısıyla başkası, öncelikle ilgilenilen itina-gösterme içinde açımlanmıştır.

124

İtina-gösterme öncelikle ve genellikle yoksunluk modusunda veya en azından kayıtsızlık modusunda (selamsız-geçip-gitmenin kayıtsızlığı içinde) bulunduğundan birbirini yakından ve esasen bilip tanımak için tanışmaya gerek duyulur. Ve ayrıca birbirini bilip tanıma candan olmama, içe kapanma ve rol yapma gibi yollardan kaybolup giderse, başkasına yakınlaşmak veya onun "ardını görebilmek" üzere birlikte-olmaklık için bazı özel yollara gerek duyulur.

Nasıl ki kendini açmak veya gizlemek birlikte-olmaklığın ilgili varlık türü üzerine temelleniyor ve hatta bunun ta kendisi olarak *var* oluyorsa, başkasının açık biçimde itina-gösterilerek açımlanışı da onunla birincil olarak birlikte-varolmanın dışında doğup gelişememektedir. Başkasının bu açımlanışı teorik-psikolojik değil *tematiktir*. Ama böyle bir açımlanış, "başkaların iç dünyasını" anlama gibisinden teorik bir sorunsala kolayca dönüşebilmekte ve dikkate öncelikle bu şekilde taşınmaktadır. Böylece fenomenal bakımdan kendini "öncelikle" anlamaya dayalı birlikte-olmaklığın bir minvali olarak ortaya çıkaran şey, aynı zamanda, başkasının varlığını mümkün kılan ve onu tesis eden "başlangıç niteliğinde" ve asli bir şeye dönüşüvermektedir. İşte pek de isabetli olmayan "*empati*" sözcüğüyle ifade edilen bu fenomen, öncelikle tek başına verili olan kendi öznem ile öncelikle tamamıyla gizlenmiş olan öteki özne arasındaki ontolojik köprü görevini gördüğü düşünülmektedir.

Başkalarına yönelen varlık, mevcut-olan şeylere yönelik varlığa göre ontolojik bakımdan farklıdır. Çünkü "başkalarının" varlık türü de bizatihi Dasein'dır. Dolayısıyla başkaları ile ve onlara yönelik varlığın ardında, bir Dasein ile başka bir Dasein arasındaki varlık ilişkisi yatmaktadır. Fakat bu ilişki zaten kendi Dasein'ım için tesis edici değil midir, diyesi geliyor insanın. Dasein'ım kendi Dasein'ı hakkında zaten bir varlık anlayışına sahip değil mi ve kendi Dasein'ıyla bu şekilde ilişki kurmuyor mu? Bu durumda başkalarıyla kurulan varlık ilişkisi, bizatihi kendi varlığımın "başka birine" projeksiyon edilişine dönüşecektir. Böylece başkası kendimin bir "kopyası" olup çıkacaktır.

Oysa kendiliğinden anlaşılır gibi görünen bu düşüncenin sağlam olmayan bir zemin üzerinde durduğunu görmek zor değildir. Bu argümantasyona temel alınan önkoşul (Dasein'ın kendine yönelen varlığının başkasına 125

yönelen varlık olduğu iddiası) isabetli değildir. Bu önkoşulun haklılığı kendi içinde apaçık olarak kanıtlanamadığı sürece Dasein'ın kendisiyle olan ilişkisinin başkasını başkası olarak nasıl açımladığı meselesi bir muamma olarak kalmaya devam edecektir.

Başkalarına yönelik varlık müstakil ve indirgenemez bir varlık ilişkisi olmakla kalmadığı gibi birlikte-varolma olarak zaten Dasein'ın varlığıyla birlikte var olur. Birlikte-varolmaya dayanan birbirini canı gönülden ve karşılıklı olarak bilip tanımanın çoğunlukla kendi Dasein'ımın bizzat kendini ne kadar bilip tanıdığına bağlı olduğu inkar edilemez olsa da bu durum, aslında başkalarıyla özü itibariyle birlikte-varolmanın kendini ne ölçüde şeffaf kıldığını ve tebdil edip etmediğini dile getirmektedir yalnızca. Bunun olabilmesi içinse, dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın zaten hep başkalarıyla birlikte var olması gerekir. Dolayısıyla birlikte-varolmayı tesis eden "empati" değildir. Bilakis o, ancak birlikte-varolma temeli üzerinde mümkün olup onun hakim olan yoksunluk modusu yüzünden zaten kaçınılmaz biçimde güdülenmiştir.

Bilme gibi "empati" de asli eksistensiyal bir fenomen değildir esasen. Fakat bu, onunla ilgili bir sorunun bulunmadığı anlamına gelmez. Onun özgün hermeneutiği sayesinde şunların açığa çıkarılması gerekmektedir: Dasein'ın çeşitli varlık olanakları hep-beraber-olmaklığı ve buna dayalı birbirini bilip tanımayı nasıl yanlış yola sokup önünü tıkamaktadır? Bu yüzden sahici "bilip tanıma" nasıl bastırılıp kapatılmakta ve Dasein ikame edici şeylere nasıl sığınmaktadır? Zira bu pozitif eksistensiyal koşulun mümkün olabilmesi için başkasını doğru biçimde bilip tanımak önkoşuldur. Bu analiz şunları göstermiştir: Birlikte-varolma dünya-içinde-varolmanın eksistensiyal bir unsurudur. Birlikte-Dasein, dünya-dahilinde karşılaşılan varolanların zati varlık türü olarak

göstermiştir kendini. Dasein *var* olduğu takdirde varlık türü olarak hep-beraber-olmaklığa sahiptir. Fakat birlikte-olmaklık, çok sayıda "öznenin" biraraya getirilmiş toplamı olarak kavranılamaz. Belirli sayıda "öznenin" mevcut bulunması diye bir şeyin mümkün olabilmesi için öncelikle birlikte-Daseinlarıyla karşılaşılan başkalarının olsa olsa birer "rakam" olarak ele alınıyor olmaları gerekir. Böylesi bir miktar, belirli bir birlikte-olmaklık ve birbiri-için-olmaklık sayesinde keşfedilebilmektedir. Söz konusu "kayırıcı-bakış-olmadan" birlikte-varolma, başkalarıyla "hesap edici" olurken aslında onları ciddi olarak "hesaba katmaz" veya onlarla "bir işinin olmasını" istemez.

Hem kendi Dasein'ımla, hem de başkalarının birlikte-Dasein'ıyla öncelikle ve çoğunlukla çevreleyen-dünyada ilgilenilen birlikte-dünya içinde karşılaşılır. Fakat Dasein, ilgilenilen dünya içine soğurulmuşken (bu aynı zamanda başkalarıyla birlikte-varolma içine soğurulma da demektir) kendi değildir. Peki ama, hergünkü birlikte-olmaklığın varlığını devralmış olan *kimdir*?

§ 27. *Hergünkü Kendi-Olarak-Varolma ve Herkes* 126

Birlikte-varolmaya ilişkin yukarıdaki analizin *ontolojik bakımdan* ağırlığı olan sonucu şu idrake dayanmaktadır: Kendi Dasein'ımın ve başkalarının Dasein'ının "özne karakteri" eksistensiyal olarak yani belirli var olma minvallerine göre belirlenmiştir. Çevreleyen-dünya içindeki ilgilenmeler bakımından başkalarıyla kendileri ne iseler öyle karşılaşılmaktadır. Onlar yapıp ettikleri bakımından ne iseler öyle *vardırlar*.

Başkaları uğruna ve başkalarına karşı girişilen ilgilenmelerin altında (bu ister onlarla olan farkı telafi etme, isterse başkalarının gerisinde kalan Dasein'ın kendisinin onlara göre olan farkı kapatmak istemesi, isterse de baş-

kalarından önde olan Dasein'ın başkalarını geride tutma kaygısı olsun), daima başkalarıyla olan farkın yarattığı kaygı yatar. Hep-beraber-olunurkenki bu mesafenin yarattığı kaygıdan (bu gizli kalsa bile) huzursuz olunur. Eksistensiyal bakımdan ifade edilecek olursa: Birlikte-olmaklık *mesafelilik* karakterine sahiptir. Bu varlık türü hergünkü Dasein bakımından ne kadar az dikkat çekiciyse, etkisi bir o kadar inatçı ve asli olmaktadır.

Ama birlikte-varolmaya ait bu mesafelilikte şu da yatmaktadır: Hergünkü birlikte-olmaklık içindeki Dasein başkalarının *tabiyeti* altındadır. *Var* olan kendisi değildir, başkaları onun kendi varlığını devralmıştır. Dasein'ın hergünkü varlık olanaklarına hakimiyeti, başkalarının keyfine kalmış durumundadır. Oysa söz konusu başkaları *belirli* başkaları bile değildir. Bilakis her bir başkası bir başkasını ikame edebilmektedir. Burada kritik olan, birlikte-varolma dolayısıyla Dasein tarafından farkında olunmayarak zaten üstlenilen başkalarının göze batmayan bu hakimiyetidir. Böylelikle Dasein'ın kendisi de o başkalarına ait olmakta ve onların iktidarını sağlamlaştırmaktadır. Dasein onlara "başkaları" diyerek kendilerinin özsel aidiyetini gizleyip örtmeye çalışsa da bu başkaları, hergünkü birlikte-olmaklık içinde öncelikle ve çoğunlukla "*hazır bulunanlardır*." Başkaları kimdir diye sorulduğunda, şudur veya budur, diye cevap verilememektedir. Dasein'ın kendisi de değildir onlar. Belirli bir sayısı olmadığı gibi herkesin toplamı da değildir. Kim bunlar, diye sorulduğunda cevap, nötr bir *herkestir*.

En yakın çevreleyen-dünya içinde kamusal "çevreleyen-dünyanın" nasıl zaten el-altında-olduğu ve ilgilenmelere nasıl kendiliğinden konu olduğu daha önce gösterilmişti. Kamusal toplu taşıma araçları kullanılırken ya da habercilik araçlarından (gazete) yararlanılırken her bir kimse herhangi bir başkası gibidir. Böyle bir hep-beraber-olma, kendi Dasein'ımı "başkalarının" varlık türü

içinde tamamıyla eritir. Böylelikle başkalarının birbirinden farklılığı ve açıklığı daha da kayboluverir. İşte böylece herkes, bu dikkat-çekmezlik ve tespit-edilemezlik içinde kendi sahih diktatörlüğünü açığa vurur. Biz de artık *herkes* gibi keyif alıp eğleniriz. *Herkes* gibi sanat ve 127
edebiyat okur, izler ve yargıda bulunuruz. Keza *herkes* gibi "büyük kalabalıktan" kendimizi geri çekeriz. *Herkesin* infial ettiğine biz de "infial" ederiz. Herkes belirsizdir ama herkestir, fakat bir sayısal toplam olarak değil. Hergünkülüğün varlık türünü tayin eden herkestir.

Herkesin kendine özgü var olma minvali vardır. Birlikte-varolmanın adına mesafelilik dediğimiz söz konusu eğilimi, bizatihi birlikte-olmaklığın *vasatlığını* sağlamaktadır. Vasatlık herkesin eksistensiyal bir karakteridir. Herkes kendi varlığını özü itibariyle vasatlık içinde konu eder. Bu yüzden herkesin olgusal vasatlığı münasip olanın, kabul görüp görmeyenin, başarıya layık görülüp görülmeyenin içinde cereyan eder. Neye cesaret edip edilemeyeceğinin sınırlarını önceden çizen bu vasatlık, ileriye atılan her istisnaya karşı müteyakkızdır. Her öncelik sessizce bastırılır. Asli olan her şey bir gecede çoktan bilinir hale getirilerek düzlenir. Mücadelelerle kazanılan her şey aleladeleşir. Her gizem kudretini kaybeder. Ve böylece vasatlık kaygısı, Dasein'ın özüne ait başka bir eğilimi daha ortaya çıkarır: Biz buna, bütün varlık olanaklarının *tesviyesi* diyoruz.

Herkesin varlık minvali olarak mesafelilik, vasatlık ve tesviye bizim "kamu" diye bildiğimizi teşkil eder. Kamu öncelikle bütün dünya ve Dasein yorumlarını düzenler ve her şeyde haklı çıkar. Kamunun "şeyler" ile müstesna ve birincil bir varlık ilintisi olduğu veya kendisine Dasein hakkında açıkça tevdi edilmiş bir şeffaflığa sahip olduğu için değildir bütün bunlar. Kamu bütün bunları tam da "şeylerin" üzerine gitmemesi, her türlü seviye ve sahicilik farklarına karşı duyarsız olması sebebiyle yapa-

bilmektedir. Kamu her şeyi karartarak üzerini örter ve üzerini örttüğü bu şeyleri bilindik ve herkesin erişimine açık diye sunar.

Herkes her yerde hazır ve nazır olsa da Dasein'ın karar alması gereken durumlarda birden bire ortadan gizlice kaybolup gider. Fakat herkes her türlü yargı ve kararı önceden tayin etmiş olduğundan, ilgili Dasein'ın sorumluluğunu onun üzerinden alıp götürür. "Herkesin" hep herkese atıfta bulunabilmesi gibi bir lüksü vardır. Her şeyin sorumluluğunu kolaylıkla üstlenebilir çünkü gerektiğinde hesap vermesi gereken hiç kimse yoktur. Yapan hep "herkestir" ama yine de "kimse değildi" denilecektir. Dasein'ın hergünkülüğü içinde neredeyse her şey, kimse değil demek zorunda kaldıklarımız tarafından yapılmaktadır.

Böylece herkes, hergünkülük içindeki Dasein'ı *ibra* etmiş olur. Yalnızca bu da değil: Bu varlık ibrası sayesin-
128 de herkes, Dasein'a kolaylık da sağlar (eğer kendisinde hafife alma ve kolaya kaçma eğilimi varsa). Herkes bu varlık ibrası sayesinde ilgili Dasein'a mütemadiyen kolaylık sağladığı için kendi inatçı hakimiyetine hem sahip çıkmakta, hem de bunu sağlamlaştırmaktadır.

Herkes bir başkasıdır ve kimse kendi değil. Hergünkü Dasein kim diye sorulduğunda cevap *herkestir*. Herkes, Dasein'ın beraber-olmaklık içinde kendini zaten hep ona teslim ettiği *hiç kimsedir*.

Hergünkü beraber-olmaklığın ortaya konulan varlık karakterleri (mesafelilik, vasatlık, tesviye, kamu, varlık ibrası ve kolaylık sağlama) içinde Dasein'ın en yakın "sabitliği" yatmaktadır. Bu sabitlik, bir şeyin devamlı mevcut-oluşuyla ilgili olmayıp Dasein'ın birlikte-varolma varlık türü hakkındadır. Kendi Dasein'ımın ve başkasının kendiliği, yukarıda sayılan moduslar içinde henüz kendini bulmuş veya kaybetmiş değildir. Herkes kendi-olmamaklık ve sahih-olmamaklık minvali içindedir.

Bu var olma minvali, Dasein'ın olgusallığının azaltılması anlamına gelmez. Keza hiç kimse olarak herkes de bir hiç demek değildir. Bilakis, eğer "gerçeklik" Daseinsal bir varlık olarak anlaşılırsa bu varlık türü içindeki Dasein bir *ens realissimum*'dur.

Ancak esasen tıpkı Dasein gibi herkes de bir mevcut-olan değildir. Herkes ne kadar alenen davranıyorsa o kadar anlaşılmaz ve gizlenmiş olur ama bir o kadar da bir hiç olmaz. Tarafsız ontik-ontolojik "bakış" için o, hergünkülüğün en "gerçek öznesi" olarak kendini açığa çıkarır. Oysa ona, mevcut-olan taşa eriştiğimiz gibi erişemiyor olmamız, herkesin varlık türü hakkında herhangi bir hükme vardırmaz. Dolayısıyla herkesin "aslında" bir hiç olduğu yönünde alelacele bir karara varılmamalıdır. Aynı şekilde bu fenomenin, birçok öznenin birarada-mevcut-olmaklığının bilahare bir yerde toplanmış sonucu diye "açıklanmasıyla" ontolojik bir yorumda bulunulmuş olduğu görüşüne de riayet edilmemelidir. Bilakis varlık kavramlarının çalışılması, reddedilemez olan bu fenomenleri kendine rehber edinmek durumundadır.

Öte yandan herkes, pek çok öznenin üzerinde asılı duran "evrensel özne" de değildir. Böyle bir anlayış, "öznelerin" varlığını Daseinsal olarak anlamadığımızda ortaya çıkabilir ancak. Zira burada özneler, şu veya bu cinsin fiilen mevcut-olan durumları olarak varsayılmış olur. Böyle bir varsayımda yalnızca tek bir ontolojik olanak geriye kalır: Durum olmayan her şey cins ve tür olarak anlaşılır. Oysa herkes ilgili Dasein'ın bir cinsi olmadığı gibi bu varolanda kalıcı mahiyet olarak da mevcut bulunmaz. Bu fenomenler söz konusu olduğunda geleneksel mantığın da iflas etmesi şaşırtıcı değildir. Çünkü onun temelleri, kaba bir mevcut-olan ontolojisi üzerine dayanmaktadır. Dolayısıyla geleneksel mantığı bir dizi düzeltme ve genişletmelerle daha esnek hale getirmek ilkece mümkün değildir. Mantığın böylesi "tinbilimsel" reformları, onto-

129

lojik karışıklığı daha da artırmaktan başka bir işe yaramaz.

"Herkes" bir eksistensiyal olup asli bir fenomen olarak Dasein'ın pozitif konstitüsyonuna aittir. Öte yandan o, Daseinsal somutlaşmaları bakımından farklı olanaklara sahiptir. Herkes hakimiyetinin nüfuzu ve aleniyeti tarih içinde değişebilmektedir.

Hergünkü Dasein benliğine *herkes-benliği* denir. Bu, *sahih benlikten* yani bizzat kavranıp ele geçirilen benlikten farklıdır. Herkes-benliği olarak Dasein, herkes içine *saçılmış* olup kendini henüz bulmak zorundadır. En yakından karşılaştığımız dünya içinde ilgilenilen soğurulma olarak bildiğimiz bu "özneyi" nitelendiren varlık türü işte bu saçılmışlıktır. Ve eğer Dasein kendine herkes-benliği olarak aşina ise bu şu anlama da gelecektir: Dünyanın ve dünya-içinde-varolmanın öncelikli tefsiri herkes tarafından önceden belirlenmiştir. Dasein'ın hergünkü bir-şey-uğrunalığı demek olan herkes-benliği, atıfsallığın atıf ilişkisini eklemlemektedir. Dasein'ın dünyası karşılaşılan varolanı, herkesin aşina olduğu bir ilintililik tümlüğüne serbest bırakmaktadır. Bunun sınırları herkes vasatlığınca tespit edilmiştir. Olgusal Dasein *öncelikle* vasati olarak keşfedilen birlikte-dünya içinde vardır. "Ben" *öncelikle* kendi benliğim olarak "var" değilim. Başkaları herkes minvali içinde vardır. Bunun içinden ve bu olarak "kendime" öncelikle "verili" olmuş olurum. Dasein öncelikle herkestir ve çoğunlukla da öyle kalır. Dasein dünyayı bizzat keşfedip kendine yakınlaştırdığında ve kendi sahih varlığını kendine açımladığında, bu "dünya" keşfi ve Dasein açımlanışı; örtüklüğün ve karartılışların ortadan kaldırılması, Dasein'ın kendi kendini sürgüleyip kapattığı maskelemelerin kırılması şeklinde olur.

Böylece hergünkü hep-beraber-oluşta kim hep-beraber-olur sorusu, birlikte-varolmanın yorumuyla ve her-

kes benliğiyle yanıtlanmış olur. Bu incelemeler, Dasein'ın temel konstitüsyonuna ilişkin somut bir anlayışı da sağlamıştır: dünya-içinde-varolma hergünkülük ve vasatlığı içinde görünür hale gelmiştir.

Hergünkü Dasein kendi varlığının önontolojik tefsi- 130
rini, en yakın varlık türü olan herkesten sağlamaktadır. Ontolojik yorum da öncelikle bu tefsir eğilimini izlemekte, Dasein'ı dünyadan hareketle anlamakta ve onu dünya-dahilindeki bir varolan olarak mevcut bulmaktadır. Yalnızca bu da değil: Varolan bu "öznelerin" anlaşılan varlık anlamları bile Dasein'ın "en yakın" ontolojisi kapsamında "dünyadan" doğarak önceden verili halde olmaktadır. Fakat dünya içine böylece soğurularak, dünya fenomenin kendisi atlanmış olduğu için onun yerini dünya-dahilindeki mevcut-olanlar yani şeyler almaktadır. Bu yüzden de *birlikte-şurada-var-olan* varolanların varlığı mevcut-olmaklık olarak kavranılmaya başlanır. En yakın hergünkü dünya-içinde-varoluş gibi bir pozitif fenomenin gösterimi sayesinde, bu varlık konstitüsyonunun ontolojik yorumu sırasında yapılan hatanın kökleri idrak edilir olmuştur. *Kendine öncelikle isabet edemeyen ve kendini örten, hergünkü varlık türü içindeki varlık konstitüsyonunun ta kendisidir.*

Hergünkü birlikte-olmaklığın varlığı, ontolojik bakımdan pür mevcut-oluşa yaklaşıyor gibi görünse de, ondan ilkesel olarak tamamıyla farklıdır. Bu yüzden sahih kendiliğin varlığını mevcut-olmaklık olarak kavramak hiç mümkün değildir. *Sahih kendi-olarak-varolmaklık*, öznenin herkesten sıyrılmış olağanüstü bir hali üzerine dayanıyor değildir. *Bilakis özü itibariyle bir eksistensiyal olan herkesin varoluşa-dair modifikasyonuna dayanır.*

Bu durumda sahih olarak varolan benlik ile yaşantı çokluğu içindeki sabit benin özdeşliğini birbirinden ayıran ontolojik bir uçurum söz konusu olmaktadır.

V

İÇİNDE-OLMANIN KENDİSİ

§ 28. İçinde-Olmaya İlişkin Tematik Analizin Görevi

Dasein'a ilişkin hazırlık aşamasındaki eksistensiyal analitiğin kılavuzluk edici teması, bu varolanın temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolmadır. Bu analitiğin bir sonraki hedefi, Dasein'ın varlığının birliksel asli yapısının fenomenal olarak ortaya çıkarılmasıdır. Dasein'ın "var olma" olanak ve minvalleri ontolojik bakımdan buradan belirlenmektedir. Dünya-içinde-varolmanın fenomenal karakterizasyonu buraya kadar yalnızca dünyanın yapı momenti ile söz konusu varolanın hergünkülük içinde kim olduğu yönündeki soruya yönelmişti. Fakat Dasein'ın hazırlık niteliğindeki fundamental analizinin
131 ilk belirlenimlerini ortaya koyarken bile, *içinde-olmanın kendisi* hakkında daha önce cihet kabilinden bir incelemede bulunulmuş[1] ve dünyayı bilme gibi somut bir modus üzerinden tanıtılmıştı.[2]

Bu taşıyıcı yapı momentinin önceden ele alınmış olması, ilgili tek tek momentlerin analizini daha baştan itibaren yapı bütününe yönelik kesintisiz bir önbakış dairesi içine alma ve bu birliksel fenomeni parçalara ayır-

---

[1] Bkz. § 12, s. 52 vd.

[2] Bkz. § 13, s. 59-63.

ma girişimlerinin önünü alma amacını güdüyordu. Şimdi ise görevimiz dünya ve kim sorusu üzerine yapılan somut analizlerden elde ettiklerimizi koruyarak bunları içinde-olma fenomenine geri taşımaktır. İçinde-olmayı daha derinlemesine inceleyerek hem dünya-içinde-varolmanın yapı bütünü fenomenolojik bakışın önüne yeniden ve daha emniyetli biçimde taşınacak, hem de bizatihi Dasein'ın asli varlığının (yani ihtimam-göstermenin) kavranılışına giden yol açılmış olacaktır.

Peki ama, dünya-içinde-varolma üzerinden gidilerek varlığın özü itibariyle ilişkileri demek olan dünyada varolma (ilgilenme), birlikte-varolma (itina-gösterme) ve kendi-olarak-varolma (kim) dışında daha başka neler ortaya konabilir ki? Tek bir olanak kalıyor: Analizimizi ilgilenme ve bir-şey-için-bakışın varyasyonlarının (itina-gösterme ile kayırıcı-bakış) karşılaştırmalı karakteristiğine giderek onları genişletmek ve mümkün olan bütün dünya-dahilindeki varolanların varlığını daha keskin biçimde ayırarak Dasein'ı Daseinsal olmayan varolanlardan ayırt etmektir. Bu yönde henüz halledilmemiş görevler bulunduğu kuşkusuzdur. Şimdiye dek ortaya çıkarılanların özellikle felsefi antropolojinin eksistensiyal *a priori*'sinin bütünlüklü çalışılması bakımından pek çok açıdan tamamlanmaya muhtaçtır. Fakat buradaki incelemenin hedefi bu değildir. *Zira bu inceleme fundamental ontolojik bir amaca sahiptir*. İçinde-olmayı tematik olarak sorguladığımızda bu fenomenin asliliğini, onu başka fenomenlerden çıkarsayarak yani uygunsuz bir analize giderek imha ediyor olmayacağız. Fakat asli bir şeyin başka bir şeyden çıkarsanamazlığı, onu teşkil eden varlık karakterlerinin çokluluğunu reddediyor değildir. Eğer böylesi varlık karakterleri kendini gösteriyorsa, hepsi de eksistensiyal bakımdan aynı derecede asli olacaktır. Tesis edici momentlerin *eşit derecede asli olma* fenomeni, ontoloji alanında çoğu kez ihmal edilmiştir çünkü zaptedilemez bir yöntemsel eğilim yüzünden her

bir şeyin kaynağını tek bir "asli nedenden" hareketle ispat etmeye odaklanıp kalınmıştır hep.

132 İçinde-olmanın kendisinin fenomenal karakteristiği için bakışımızın yönü ne olmalıdır? Bunu cevaplayabilmek için bu fenomenin gösterimi sırasında fenomenolojik bakışımıza şunların emanet edildiğini hatırlayalım: İçinde-olma, herhangi bir mevcut-olanın başka bir mevcut-olanın "içinde" olması demek olan mevcut-oluşsal içindelikten farklıdır; içinde-olma, "dünyanın" mevcut-olması dolayısıyla etkinleştirdiği veya yalnızca başlattığı mevcut-olan öznenin mahiyeti değildir; içinde-olma daha ziyade bu varolanın kendi özsel varlık türüdür. Peki ama, bu fenomen mevcut-olan özne ile mevcut-olan nesne *arasında* mevcut-olan bir *commercium*'dan başka ne olabilir ki? Bu tefsirle fenomenal içeriğe yaklaşılmış olunur, eğer bununla şu denilmek isteniyorsa: bu "aradalığın" *varlığı Dasein'dır*. Fakat bu "aradalığı" cihet kabul etmek yine de yanıltıcı olacaktır. Zira bu aradalığın, hangi varolan arasında "var" olduğunu ontolojik bakımdan belirlenimsiz tutmuş oluruz farkında olmaksızın. Çünkü aradalık, iki mevcut-olanın *convenientia*'sının sonucu olarak kavranılmaktadır. Fakat bunları önceden çıkış noktası kabul etmek bu fenomeni *parçaladığı* gibi, parçaları biraraya getirerek yeniden oluşturmaya çalışmak da ümitsizcedir. Zira burada eksik olan yalnızca "harç" değildir, birleştirmenin yapılacağı "şemanın" ta kendisi parçalanmıştır ya da hiç açığa çıkarılmamıştır. Ontolojik bakımdan kritik olan, bu fenomenin parçalanmasını öncelikle önlemek yani onun pozitif fenomenolojik içeriğini güvence altına almaktır. Bu maksatla büyük bir zahmete girişmek zorunda kalacak oluşumuz şunun göstergesidir: Ontik bakımdan kendiliğinden anlaşılır olan bir şey, "bilgi sorunsalının" geleneksel ele alma türünü izleyen bir irdelemede ontolojik bakımdan pek çok kere neredeyse tanınmaz hale gelmektedir.

Özü itibariyle dünya-içinde-varolmayla tesis olmuş bir

varolan hep bizzat kendi "şuradası" olarak *vardır*. Alışıldık sözcük anlamıyla "şurada," "burada" ve "orada"ya işaret etmektedir. Bir "buradaki-benin" "buradalığı" daima el-altında-olan "oradan" hareketle anlaşılmaktadır (oraya yönelik mesafe-kaldırarak–doğrultu-kazandıran–ilgilenici varlığı anlamında). Kendi "yerini" belirleyen Dasein'ın eksistensiyal mekansallığı bizatihi dünya-içinde-varolma üzerine temellenmektedir. Oradalık *dünya*-dahilinde karşılaşılan bir varolanın belirlenimidir. "Burada" ve "orada" ancak "şurada" içinde, başka bir ifadeyle "şurada"nın varlığı olarak mekansallığı açımlamış varolan olarak mümkündür. Bu varolan kendi en zati varlığı içinde kapalı-olmamaklık karakterini taşır. "Şurada" ifadesi bu özsel açımlanmışlığı dile getirir. Onun sayesinde bu varolan (yani Dasein), dünyanın şurada-var-olmaklığıyla birlikte kendisi için "şurada" olur.

İnsandaki *lumen naturale*'den bahseden ontik mecazi 133
söz, aslında bu varolanın eksistensiyal-ontolojik yapısından başka bir şeyi dile getirmez: İnsanın var olma minvali, kendi şuradalığı olarak *var* olmaktır. "Aydınlanmış" demek, dünya-içinde-varolma *olarak* insanın bizzat açıklıkta[a] olması, başka bir varolan üzerinden değil, bizzat kendisinin açıklıkta olarak *var*[b] olması demektir. Yalnızca eksistensiyal olarak böyle açıklıkta olan bir varolan, mevcut-olanlara aydınlıkta erişebilir, karanlıkta ise saklı kalır. Dasein kendi şuradalığını kendi hamurunda taşır. Ondan mahrum olsaydı, yalnızca olgusal olarak var olmamakla kalmayacak, böyle bir öze sahip bir varolan bile olamayacaktı. *Dasein kendi açımlanmışlığıdır*.[c]

Bu varlığın konstitüsyonunu meydana çıkarmak gerekmektedir. Fakat eğer bu varolanın özü varoluş ise ek-

---

[a] *aletheia* – açıklık – kayran, ışık, ışıldama.

[b] Fakat onu üretmez.

[c] Dasein varolmaktadır ve sadece o varolmaktadır. Demek ki varoluş, şuradalığın açıklığına çıkılarak açık olmak demektir: *Ek-sistenz*.

sistensiyal bir önerme olan "Dasein kendi açımlanmışlığı*dır*" cümlesi aynı zamanda şu demek olacaktır: Bu varolanın kendi varlığı içinde mesele ettiği varlık, kendi "şuradalığı" olarak var olmadır. Dolayısıyla açımlanmışlığın varlığının birincil konstitüsyonunu karakterize etmenin yanı sıra, bu analizin devamında söz konusu varolanın *hergünkü* şuradalık olarak var olduğu varlık türünü de yorumlamak gerekecektir.

İçinde-olmanın (yani şuradalığın varlığının) kendisinin serimlenmesi görevini üstlenen bu bölüm iki kısıma ayrılmıştır: A. Şuradalığın eksistensiyal konstitüsyonu. B. Şuradalığın hergünkü varlığı ve Dasein'ın düşmüşlüğü.

Şurada var olmanın eşit derecede asli iki tesis edici minvalinin *bir-hal-içinde-bulunma* ve *anlama* olduğu görülecektir. Onlara ilişkin analizin zorunlu fenomenal doğrulanışı, hem somut olan ve hem de daha sonra karşılaşılacak bir sorunsal bakımından önemli olacak belirli bir modusun yorumuyla sağlanacaktır. Zira bir-hal-içinde-bulunma ile anlamanın eşit derecede asli olarak *söz* tarafından belirlenmiş olduğu görülecektir.

Buna göre A'da (şuradalığın eksistensiyal konstitüsyonu) şunlar ele alınacaktır: bir-hal-içinde-bulunma olarak şurada-var-olma (§ 29); bir-hal-içinde-bulunmanın modusu olarak korku (§ 30); anlama olarak şurada-var-olma (§ 31); anlama ve tefsir (§ 32); tefsirin türetilmiş modusu olarak beyan (§ 33); şurada-var-olma, söz ve dil (§ 34).

Şurada-var-olmanın varlık karakterlerine ilişkin analiz eksistensiyal bir analizdir. Bu şu demektir: Bu karakterler bir mevcut-olanın nitelikleri olmayıp özü itibariyle eksistensiyal var olma minvalleridir. Yani onların hergünkülük içindeki varlık türü meydana çıkarılmalıdır.

Dolayısıyla B'de (şuradalığın hergünkü varlığı ve Dasein'ın düşmüşlüğü) tesis edici olan söz fenomenine uy-
134 gun olarak anlamanın içinde yatan bakış ve ona ait tefsir (tabir etme), şuradalığın hergünkü varlığının eksisten-

siyal modusları olarak analiz edilecektir: lakırtı (§ 35); merak (§ 36); müphemlik (§ 37). Bu fenomenler sayesinde şuradalığın varlığının bir temel türü görünür hale gelir ki biz onu *düşmüşlük* olarak yorumlayacağız. Söz konu "düşüş" eksistensiyal bakımdan kendi hareketlilik minvaline sahiptir (§ 38).

A. Şuradalığın Eksistensiyal Konstitüsyonu

§ 29. Bir-Hal-İçinde-Bulunma Olarak Şurada-Var-Olma

Bir-hal-içinde-bulunma başlığını kullanarak *ontolojik* bakımdan göstermeye çalıştığımız şey, *ontik* bakımdan aslında en iyi tanınan ve en hergünkü olandır: duygu durumu, ruh hali. Duygu durumlarının psikolojisine kaymaksızın (ki o da aslında daha bakir bir konudur), bu fenomeni bir fundamental eksistensiyal olarak görmek ve yapısının ana hatlarını ortaya çıkarmak gerekir.

Hergünkü ilgilenmelerin yarattığı huzurlu itidal bir yanda, diğer yanda bu ilgilenmelerin tutuk memnuniyetsizliği, ondan buna ve bundan ona kayıp gitmeler, birden keyfin kaçması ontolojik bakımdan birer hiç demek değildir – bu fenomenler Dasein'ın sözüm ona en kayıtsız ve geçici halleri olarak dikkate alınmamış olsa bile. Duygu durumunun bozulabilmesi ve birdenbire değişebilmesi yalnızca şunu ifade eder: Dasein zaten hep bir ruh hali içindedir. Duygu durumunun çoğu kere inatçı, dümdüz ve tatsız biçimde bozuk oluşu da (bunu keyifsizlikle karıştırmamak gerekir) yine bir hiç demek değildir, çünkü tam da öyleyken Dasein kendinden bıkmış haldedir. Keyifsizlik içinde olunduğundaysa, şuradalığın varlığı kendini bir yük[a] olarak belli eder. Nedeniyse bir türlü

[a] "Yük:" Taşınması-gereken. İnsan Dasein'a tevdi edilmiştir, ona maledilmiştir. Taşımak: bizatihi varlığa aidiyetten devralmak.

bilinmez. Ve Dasein bu tür şeyleri bilemez, çünkü Dasein'ın kendi varlığıyla karşı karşıya geldiği şuradalık olan duygu durumunun asli açımlanışıyla karşılaştırıldığında bilmenin açımlama olanakları pek kısa kalır. Öte yandan olumlu bir duygu durumu ise varlığın sözüm ona yükünü ortadan kaldırabilmektedir. Yük kaldırıcı olarak bu duygu durumu olanağı da aslında Dasein'ın yük olma niteliğini açımlar. Duygu durumu "halin niceliğini" bariz kılar. İşte ruh hali bu "halin niceliği" içinde varlığı kendi "şuradalığına" taşır.

Ruh hali içindeki Dasein, duygu durumu bakımından hep kendi varlığı içine tevdi olunduğu *tam da şu* varolan olarak yani varolarak var olmak durumunda olduğu varlık olarak zaten hep açımlanmış durumdadır. Açımlanmış olmak bunu bilmek demek değildir ama. Ve tam da en kayıtsız ve en dişe dokunmayan hergünkülük içindeyken Dasein'ın varlığı çıplak bir "zaten şu olduğu ve böyle olmak zorunda olduğu" ile ansızın ortaya çıkıverebilir. Pür "zaten olmaklık" kendini gösterirken nereden ve nereye soruları karanlıkta kalıverir. Dasein'ın bu
135 gibi duygu durumlarına hergün "teslim" olmaması yani onların açımlanışının izini sürmemesi ve açımlanmış olanın karşısına kendini taşımaması, şuradalığın varlığının zatenliği içinde duygu durumu bakımından açımlanıyor olmasının fenomenal olgusu *aleyhine* bir kanıt oluşturmaz, bilakis onun kanıtıdır. Dasein duygu durumu içinde açımlanan varlıktan *ontik* ve varoluşa-dair olarak çoğunlukla kaçınmaktadır. Bunun *ontolojik*-eksistensiyal anlamı şudur: Tam da umursamadığı duygu durumları içindeyken Dasein, şuradalığa tevdi edilmişliğini açığa vurmaktadır. Bizatihi kaçınma sırasında şuradalık açımlanan bir şey *olur*.

Nereden ve nereye sorusu bakımından gizlenmiş ama kendi bakımından alabildiğince açık biçimde açımlanmış Dasein'ın bu varlık karakterine yani "zaten şu olma" ha-

line Dasein'ın kendi şuradalığına *fırlatılmışlığı* diyoruz. Böylece Dasein dünya-içinde-varolma olarak şurada var olmaktadır. Fırlatılmışlık ifadesi *tevdi olunmuşluğun olgusallığına* işaret etmektedir. Dasein'ın bir-hal-içinde-bulunmada açımlanan "varolmaklığı ve varolmak zorunda oluşu," mevcut-oluşa ait fiililiği ontolojik-kategoriyal biçimde ifade eden "zatenlik" demek değildir. Zira o, yalnızca bakış yöneltici belirleyişle erişilebilir olmaktadır. Oysa bir-hal-içinde-bulunmada açımlanan zaten-şu-olmaklık, dünya-içinde-varolmak suretiyle zaten var olan *bu* varolanın eksistensiyal belirlenimi olarak kavranılmalıdır. *Olgusallık bir mevcut-olanın* factum brutum *fiililiği demek olmayıp Dasein'ın varoluşunda üstlenildiği halde öncelikle kenara itilmiş varlık karakteridir.* Olgusallıktaki zaten-şu-olmaklık asla bakış yönelterek mevcut bulunabilecek bir şey değildir.

Dasein karakterindeki bir varolan kendini, ister belirtik biçimde ister değil, kendi fırlatılmışlığı içinde bulan kendi şuradalığıdır. Bir-hal-içinde-bulunmada Dasein hep kendi kendisiyle karşı karşıya gelmiş olmakta, kendisini hep peşinen bulmuş olmaktadır – ama duyumsayıcı kendini-mevcut-bulma olarak değil, bilakis duygu durumuna sahip kendini bir ruh hali içinde bulma olarak. Dasein kendi varlığına tevdi edilmiş bir varolan olarak kendini hep bulduklarına da tevdi edilmiş bulmaktadır – bu öyle bir bulmadır ki doğrudan aramaktan değil, daha ziyade kaçıştan doğmaktadır. Duygu durumu, fırlatılmışlığı ona bakış yöneltmek suretiyle değil, ona yüzünü dönmek veya ondan yüz çevirmek suretiyle açımlar. Ve Dasein bizzat açımlanan yük olma karakterine çoğunlukla yüzünü dönmezken, yüksek bir duygu durumuyla hafiflemiş olmaya ise en az yüzünü çevirmektedir. Bu yüzünü çevirme (bu her ne ise) daima bir-hal-içinde-bulunma minvaliyledir.

Duygu durumunun *neyi* açımladığını ve *nasıl* açımladığını fenomenal bakımdan tümüyle yanlış takdir et-

memek için, belirli bir duygu durumu içindeki Dasein'ın "aynı anda" haberdar olduğu, bildiği ve inandığı şeyleri duygu durumu sayesinde açımlananlarla asla toplama-
136 mak gerekir. Dasein "nereye" gittiğine dair inancından "emin" olsa da veya akılcı aydınlanma gereği nereden geldiğini bildiğini sansa da şöyle bir fenomenal olgu belirleniminden kurtulamaz: Duygu durumu Dasein'ı kendi şuradalığının zaten-şu-olmaklığıyla karşı karşıya getirirken, şuradalığının zaten-şu-olmaklığı insafsızca sürüp giden bir muamma iken gözlerini ona dikerek kalakalmaktadır. Bir-hal-içinde-bulunmanın "apaçıklığını," pür mevcut-olanın teorik bilgisinin apodiktik kesinliğiyle ölçüştürerek aşağıya çekmeye çalışmak eksistensiyal-ontolojik bakımdan tamamıyla haksız bir girişimdir. Öte yandan, fenomenleri *tahrif ederek* onları akıldışılık sığınağına sürmek de aynı derecede yanlıştır. Akılcılığın karşıtı olarak akıldışılık, akılcılığın kör kaldığı şeyler hakkında söz söylerken aslında şaşı bakmaktadır.

Bir Dasein'ın kendi duygu durumuna bilerek ve isteyerek fiilen hakim olabiliyor olması, ona hakim olması gerektiği ve buna zorunda olması, varolmanın belirli olanakları dahilinde istemenin ve bilmenin önceliğine işaret ediyor olabilir. Fakat bu durum, duygu durumunun ontolojik bakımdan Dasein'ın asli bir varlık türü olduğunu inkar etmeye ayartmamalıdır bizi. Çünkü duygu durumu içindeki Dasein, her türlü bilme ve istemenin *öncesinde* ve onların açımlama kapsamının *üzeri* ve *ötesinde* bizzat açımlanıyor olmaktadır. Üstelik duygu durumuna hakim olmak, herhangi bir duygu durumuna sahip olmaksızın gerçekleşmez, bilakis hep belirli bir karşı duygu durumundan hareketle olur. Bir-hal-içinde-bulunmanın *birinci* ontolojik öz karakteri olarak şunu elde etmiş oluruz: *Bir-hal-içinde-bulunma Dasein'ı kendi fırlatılmışlığı içinde açımlar ve bunu öncelikle ve çoğunlukla kaçınan yüz çevirme minvaliyle yapar.*

Sırf buna bakınca bile görülür ki bir-hal-içinde-bulunma herhangi bir ruhsal durumun mevcut bulunmasından uzak bir şeydir. Ayrıca bir-hal-içinde-bulunma, dönüp bakıcı ve geriye dönücü bir kavrama karakterine de sahip değildir. Zira her türlü içkin refleksiyonun birtakım "yaşantılar" mevcut bulabilmesi, şuradalığın bir-hal-içinde-bulunma içinde zaten açımlanmış olmasından ileri gelmektedir. "Yalın bir duygu durumu" şuradalığı daha asli biçimde açımlar ve fakat herhangi bir duyumsama *yokluğuna* kıyasla şuradalığı buna karşılık inatçı biçimde *kapatır*.

Bunu *keyifsizlik* bize güzel biçimde göstermektedir. Bu haldeyken Dasein kendine karşı körleşir, ilgilendiği çevreleyen-dünya perdelenir, ilgilenmenin bir-şey-için-bakışı yönünü şaşırır. Bir-hal-içinde-bulunma üzerine o kadar az refleksiyonda bulunmuştur ki Dasein tam da bu refleksiyonsuz feda ve teslim edilmişlik içinde ilgilenilen "dünyaya" gafil avlanmış olur. Duygu durumu üzerimize çöker. O ne "dışarıdan" ne de "içeriden" gelir. Dünya-içinde-varolmanın minvali olarak ondan doğarak yükselir. Ve böylece bir-hal-içinde-bulunma, "içimizin" refleksiyona dayalı kavranışına karşı negatif sınırlandırılışından sıyrılıp onun açımlayıcı karakterini pozitif 137
olarak idrak etmeye vardırır. *Duygu durumu dünya-içinde-varolmayı bir bütün olarak hep açımlamış olduğu için kendimizi bir şeylere yöneltebilmeyi öncelikle mümkün kılabilmektedir*. Dolayısıyla ruh hali, öncelikle ruhsal olana göre olmadığı gibi onun içindeki bir hal de değildir. O, esrarengiz biçimde dışarıya taşıp nesne ve kişilere sirayet ediyor değildir. Burada, bir-hal-içinde-bulunmanın *ikinci* öz karakteri kendini gösterir: Bir-hal-içinde-bulunma dünyanın, birlikte-Dasein'ın ve varoluşun *eşit derecede asli açımlanmışlığının* eksistensiyal temel türüdür, zira o, özü itibariyle dünya-içinde-varolmadır.

Bir-hal-içinde-bulunmanın daha açık bu iki öz belirlenimlerinin (fırlatılmışlığın açımlanışı ile dünya-i-

çinde-varolma bütününün ilgili açımlanışının) yanı sıra *üçüncü* bir belirlenimi daha dikkate almak gerekmektedir. Bu üçüncüsü, dünyanın dünyasallığının daha derinlemesine anlaşılmasına özellikle katkıda bulunmaktadır. Daha önce[1] şunları söylemiştik: Peşinen açımlanmış dünya, dünya-dahilinde olanlarla karşılaşmamızı sağlar. Dünyanın bu öncel, içinde-olmaklığa ait açımlanmışlığı, bir-hal-içinde-bulunmayla birlikte tesis edilmiştir. Karşılaşmayı sağlama, birincil olarak *bir-şey-için-bakışsal* olup yalnızca duyumsama ya da gözetleme değildir. Bir-şey-için-bakışsal ilgilenici karşılaşmayı sağlama (bir-hal-içinde-bulunmadan hareketle artık çok daha keskin biçimde görülebilmektedir) etkileme karakterine sahiptir. El-altında-olanın işe yaramazlığından, direnişinden ve tehditkarlığından etkilenme ontolojik bakımdan yalnızca şöyle mümkündür: Bizatihi içinde-olmak eksistensiyal bakımdan öyle peşinen belirlenmiştir ki dünya-dahilinde karşılaşılanlar ancak bu minvalde onun *umurunda* olabilmektedir. Bu umurunda-olmaklık bir-hal-içinde-bulunma üzerine temellenmekte ve bir-hal-içinde-bulunma olarak dünyayı örneğin tehdit edilebilirlik bakımından açımlamış olmaktadır. Zira yalnızca korku veya korkusuzluk gibi bir-hal-içinde-bulunma içinde olunduğunda, çevreleyen-dünyadaki el-altında-olanların tehditkarlığı keşfedilebilmektedir. Bir-hal-içinde-bulunmanın duygu durumu, Dasein'ın dünyaya-açık-olmaklığını eksistensiyal olarak tesis eder.

Varlık minvali bir-hal-içinde-bulunan Dünya-içinde-varolma olan bir varolana ontolojik bakımdan "hisler" ait olduğu için Dasein etkilenebilmekte ve "hislenebilmektedir" ki böylelikle dokunaklılık kendini örneğin heyecan halinde gösterebilmektedir. Heyecan gibisinden bir şey en sert tazyik ve mukavemet altında bile ortaya

[1] Bkz. § 18, s. 83 vd.

çıkamazdı, mukavemet özü itibariyle keşfedilmemiş kalırdı, eğer bir-hal-içinde-bulunan dünya-içinde-varolma, duygu durumlarıyla ana hatları peşinen çizilmiş dünya-dahilindeki varolanların umurunda-olmaklığına tabi olmasaydı. *Eksistensiyal bakımdan bir-hal-içinde-bulunmada dünyaya açımlayıcı bir tabi-olmaklık yatmaktadır ki ancak bu dünyadan hareketle umurunda-olunanlarla* 138
karşılaşılabilmektedir. Sahiden de *ontolojik* bakımdan dünyayı birincil olarak keşfetme işini "salt duygu durumuna" teslim etmek gerekir. Zira saf gözetleme (bir mevcut-olanın varlığının en iç damarlarına nüfuz etse bile) örneğin tehditkarlık gibisinden bir şeyi asla keşfedemeyecektir.

Birincil olarak açımlayıcı bir-hal-içinde-bulunma üzerine temellenen hergünkü çevreleyen-bakışın yanılması, çoğunlukla yanıltılmaya teslim olması, mutlak "dünya" bilgisi düşüncesiyle kıyaslandığında bir *me on*'dur. Oysa yanıltılabilirliğin eksistensiyal pozitifliği, ontolojik bakımdan haksız olan bu değerlendirmeler yüzünden asla takdir edilememektedir. Zira "dünyaya" tam da bu sabit olmayan ve duygu durumu bakımından sürekli değişen bakışla bakıldığında, el-altında-olanlar kendi özgün dünyasallıkları içinde görülebilir olmakta, bir günü asla diğerine uymamaktadır. Teorik bakış dünyayı daima pür mevcut-olanın tekdüzeliğine daraltmış olur. Ama yine de bu tekdüzelik içinde saf belirlemeyle keşfedilebileceklerin yepyeni zenginliği yatmaktadır. Oysa en saf *theoria*'da bile duygu durumundan tümüyle sıyrılmış olmayız. Yani artık yalnızca öylece mevcut-olanı temaşa ederken bile onun pür görünüşü *rhastone* ve *diagoge* içinde bir şeylerle *sakin* bir eğleşme halinde olduğumuzda bize uzanır.[1] – Ancak bilgisel belirlenimin eksistensiyal-ontolojik konstitüsyonunun dünya-için-

[1] Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, A 2, 982 b 22 vd.

de-varolmanın bir-hal-içinde-bulunmasında serimlenmiş olmasını, bilimi ontik bakımdan "duygulara" teslim etme denemesiyle karıştırmak doğru olmaz.

Yürütmekte olduğumuz incelemenin sorunsalı kapsamı içinde bir-hal-içinde-bulunmanın farklı moduslarıyla onu temellendirme ilişkilerini yorumlamak mümkün olamayacaktır. Heyecan ve duygu başlıkları altında bu fenomenler ontik bakımdan çoktandır bilinmekte ve felsefede zaten hep dikkate alınmaktadır. Bu yüzden, heyecanlara ilişkin nakledilmiş ilk sistematik yorumun "psikoloji" çerçevesi içinde ele alınmamış olması tesadüf değildir. Zira Aristoteles *pathe*'leri "Retorik"in ikinci kitabında incelemiştir. Zaten retorik kavramını geleneksel olarak "ders konusu" gibisinden bir şey olarak cihet kabul eden yaklaşıma ters olarak "Retorik"i birlikte-olmaklığın hergünkülüğünün ilk sistematik hermeneutiği olarak kavramak gerekir. Herkesin varlık türü olarak kamu (bkz. § 27) esasen bir duygu durumuna sahip olmakla kalmaz, hem duygu durumuna gerek duyar, hem de onu kendisi için "oluşturur." Hatip hem duygu durumuna hitap eder, hem
139 de ondan hareketle konuşur. Bu yüzden hatibin, duygu durumlarını doğru minvalde uyandırıp yönlendirebilmesi için bu olanakların idrakinde olması gerekir.

Heyecanlara ilişkin yorumların Stoacılıkta sürdürülmesi, Patristik ve Skolastik teoloji aracılığıyla bunların yeni çağa nakledilişi hikayesi malumdur. Fakat heyecanlara dair ilkesel ontolojik yorumun Aristoteles'ten bu yana neredeyse tek bir adım ileriye atamamış olması hep dikkatten kaçmıştır. Tam tersi olmuştur: Heyecan ve duygular, tematik olarak psişik fenomenler altında toplanmış ve temsil etme ile istemenin ardından bunların üçüncü sınıfı olarak işlev görmeye başlamıştır. Dolayısıyla eşlik edici fenomenler düzeyine düşüvermişlerdir.

Bu fenomenlere yönelik yeniden daha serbest bir bakış sağlayabilmiş olmak fenomenolojik araştırmaların başarı-

sıdır. Yalnızca bu da değil: Augustinus ile Pascal'ın[1] bazı fikirlerinden hareketle Scheler bu meseleyi "temsil edici" ve "ilgilenme" edimleri arasındaki temellendirme ilişkilerine yöneltmiştir. Fakat burada da yine edim fenomeninin eksistensiyal-ontolojik temelleri esasen karanlıkta kalmıştır.

Bir-hal-içinde-bulunma Dasein'ı fırlatılmışlığı içinde ve kendi varlığıyla zaten hep açımlanmış bulunan dünyaya tabi-olmaklığı içinde açımlamakla kalmaz. Onun kendisi, "dünyaya" tevdi edilmişliğinin ve umurunda oluşunun (ki burada kendinden belirli bir minvalde kaçınmaktadır) eksistensiyal varlık türüdür. Bu kaçınmanın eksistensiyal konstitüsyonu, düşmüşlük fenomeniyle açık hale gelecektir.

Bir-hal-içinde-bulunma bir eksistensiyal temel türdür. Dasein onunla kendi şuradalığı olarak var olur. Bir-hal-içinde-bulunma Dasein'ı ontolojik bakımdan karakterize etmekle kalmaz, açımlayıcılığı nedeniyle eksistensiyal analitik için ilkesel olarak yöntemsel öneme de sahiptir. Her türlü ontolojik yorumda olduğu üzere bu da yalnızca peşinen açımlanmış varolanları varlıkları bakımından yoklayabilmektedir. Bu yüzden de Dasein hakkında bir şeyler öğrenebilmek için Dasein'ın müstesna ve en geniş kapsamlı açımlanış olanaklarına bağlı kalacak- 140
tır. Fenomenolojik yorum, Dasein'a asli açımlama olanağını tanımalı ve kendini tefsir edebilme imkanı sağlamalıdır. Açımlananın fenomenal içeriğini kavram düzeyine çıkartabilmek için açımlama sırasında fenomenolojik yorum yalnızca eşlik edici olacaktır.

---

[1] Bkz. *Pensées, a.g.y.*, s. 185: "*Et de là vient qu'au lieu qu'en parlant des choses humaines on dit qu'il faut les connaître avant que de les aimer, ce qui a passé en proverbe, les saints au contraire disent en parlant des choses divines qu'il faut les aimer pour les connaître, et qu'on n'entre dans la vérité que par la charité, dont ils ont fait une de leurs plus utiles sentences.*" Ayrıca bkz. Augustinus, *Opera (Migne, P. L., c. 8), Contra Faustum, lib. 18, cap. 18*: "*non intratur in veritatem, nisi per charitatem.*"

Dasein'ın eksistensiyal-ontolojik bakımdan önemli bir temel bir-hal-içinde-bulunuşu olan kaygıyı daha sonra yorumlayacağımızı da dikkate alarak (bkz. § 40) bir-hal-içinde-bulunma fenomenini, belirli bir modus olan *korku* üzerinden daha somut biçimde tanıtlamaya çalışacağız.

§ 30. Bir-Hal-İçinde-Bulunmanın Modusu Olarak Korku[1]

Korku fenomenine üç veçheden bakılabilir. Buna göre neden korkulduğunu, korkmanın kendisini ve ne hakkında korkulduğunu analiz edeceğiz. Bu olanaklı ve birbiriyle ilişkili veçheler tesadüfi değildir. Zira bir-hal-içinde-bulunmanın yapısı esasen onlarla ortaya çıkar. Analizin tamamlanabilmesi için ayrıca korkunun çeşitli yapı momentlerini ilgilendiren olanaklı modifikasyonlarına da işaret edilecektir.

Neden korkulduğu (yani "korkunç" olan) daima dünya-dahilinde karşılaşılan ve varlık türü el-altında-olan, mevcut-olan ya da birlikte-Dasein olandır. Çoğunlukla ve genellikle "korkunç" olabilen varolanlar hakkında ontik bir döküm sunacak değiliz. Bilakis korkunç olan kendi korkunçluğu içinde fenomenal bakımdan belirlenecektir. Korkma sırasında karşılaştığımız korkunçluğun kendisine ne aittir? Neden korkulduğu tehditkarlık karakterine sahiptir. Buna pek çok şey dahildir: 1. Karşılaşılanın ilintililik türü sakıncalılık olup kendini bir ilintililik ilişkisi içinde gösterir. 2. Bu sakıncalılık belirli bir etkileme dairesini hedef almakta olup kendisi de böyle belirlenmiş olduğundan belirli bir havaliden gelmektedir. 3. Söz konusu havalinin kendisi ve bu havaliden çıkagelen esasen bilindiktir ve "emniyetsizlik" yaratır. 4. Sakıncalı olan, tehditkardır fakat henüz hakim olunacak

[1] Bkz. Aristoteles, *Retorik*, B 5, 1382 a 20 – 1383 b 11.

yakınlıkta olmadığı halde yaklaşıyordur. Böylesi bir yaklaşma içinde sakıncalılık kendini yansıtır ve burada tehditkarlık karakterine sahip olur. 5. Söz konusu yaklaşma, yakınlık dairesi içindedir. En yüksek derecede sakıncalı olabilen ve sürekli olarak yakına gelip de aslında uzakta olan, korkunçluğu bakımından örtük kalır. Yakında olanın yaklaşması olarak sakıncalılık tehditkardır: olur da, olmaz da. Yaklaşma sırasında bu "olur da, olmaz da" hali 141
giderek yükselir. Bu korkunç deriz. 6. Bunda şu yatar: Yakında olanın yaklaşması olarak sakıncalılık gerçekleşmeme ve geçip gitme olanağını beraberinde taşır ki bu, korkmayı ne azaltır, ne de bitirir, bilakis daha da geliştirir.

Korkmanın kendisi, bu şekilde karakterize edilen tehditkar olanın, umurda olacak biçimde serbest bırakılışıdır. Yani önce gelecekteki bir kötülük (*malum futurum*) tespit edilir ve sonra bundan korkulur, diye bir şey yoktur. Ama korkmanın kendisi de yaklaşanı öncelikle tespit ediyor değildir. Bilakis onu korkunçluğu içinde önceden keşfetmektedir. Böylece korkma korkarak ve ona açıkça bakarak korkunçluğu "açık hale" getirir. Bir-şey-için-bakış korkunç olanı görür çünkü korkunun bir-hal-i-çinde-bulunuşu içindedir. Bir-hal-içinde-bulunmadaki dünya-içinde-varolmanın uyku halindeki olanağı olarak korkma ("korkutuculuk"), dünyayı peşinen öylesine açımlamıştır ki böylece ondan hareketle korkunç olabilenler yaklaşabilmektedir. Yaklaşabilmenin kendisi, dünya-içinde-varolmanın özü itibariyle eksistensiyal mekansallığı tarafından serbest bırakılmıştır.

Korku *ne hakkında* korkmaktır? Korkan varolanın yani Dasein'ın kendisi hakkında korkmaktır. Kendi varlığı içinde kendini mesele eden varolanlar korkabilir yalnızca. Korkmak bu varolanı tehlikeye düşmüşlüğü, bizatihi kendine tevdi edilmişliği içinde açımlar. Korku daima Dasein'ı kendi şuradalığı içindeki varlığı bakı-

mından ortaya çıkarır, açık oluşluğu her seferinde farklı olsa da. Örneğin yerimiz yurdumuzdan korktuğumuzda, daha yukarıda korkunun nedenine ilişkin sunulan belirlenimlerin tersine bir örnek vermiş olmayız. Çünkü dünya-içinde-varolma olarak Dasein zaten hep ilgilenme içinde var olmadır. Dasein öncelikle ve çoğunlukla *neyle* ilgileniyorsa oradan hareketle *var* olur. Bunun tehlikeye düşmesi, varlığı tehdit ediyor demektir. Korku Dasein'ı çoğunlukla olumsuzlayan minvalde açımlar. Şaşkına çevirir ve "aklımızı kaybetmemize" neden olur. Aynı zamanda korku, tehlikeye düşmüş olan içinde-olmaklığın tehlikeye düştüğünü göstererek onu bizi kapar. Sonunda korku kaybolunca Dasein kendini yeniden toplamak zorunda kalır.

Bir şeyden korkma olarak korkma, eşit derecede asli olarak dünya-dahilindeki varolanı daima kendi tehditkarlığı içinde; içinde-olmaklığı ise tehdit-edilmişliği içinde (ister olumsuzlayıcı, isterse olumlayıcı olsun) açımlar. Korku, bir-hal-içinde-bulunmanın modusudur.

Korkma başkalarıyla da ilgili olabilir. Bu durumda birileri için korkmaktan söz edilir. Ama birileri için korkma, başkasının korkusunu kendi üzerimize almaz. Bu zaten olanaksızdır çünkü başkası *için* biz korkarken o başkasının korkması gerekmemektedir. Hatta başkası için en çok korktuğumuz durumlar tam da *o başkasının korkmaması* ve tehditkar olanın üzerine pervasızca koşması durumlarıdır. Birileri için korkma, başkalarıyla birlikte-bir-hal-içinde-bulunmanın minvaliyse de başkalarıyla-birlikte-korkma ve hatta beraberce-korkma zorunluluğunu taşımaz. Öyle ki başkaları için korktuğumuz halde kendimiz için korkmuyor bile olabiliriz. Aslında daha yakından bakıldığında başkaları için korkma aslında *kendim*-için-korkmadır. Burada "korkulan" şey, başkasıyla olan birlikte-oluşumuzdur, kendisinden koparılma ihtimalidir. Korkunç olan, kendisiyle ilgili

142

korktuğumuz başkasını doğrudan hedef almaz. Başkası için korkarken kendimizi bir şekilde onunla ilgilendirmeyiz ama yine de birlikte-Dasein'ın ilintililiği içinde korkulduğundan onunla birlikte ilgilenmiş oluruz. Dolayısıyla başkaları için korkma, zayıflatılmış bir kendim-için-korkma değildir. Burada söz konusu edilen "duygu tonlarının" dereceleri olmayıp eksistensiyal moduslardır. Başkaları için korkma, "sahih olarak" korku olmadığından özgül sahiciliğini kaybediyor da değildir.

Korku fenomeninin tamlığının tesis edici momentleri farklılık gösterebilmektedir. Dolayısıyla korkmanın farklı varlık olanakları vardır. Tehditkar olanın karşılaşma yapısında, yakındakinin yakınlaşması vardır. Tehditkar bir şey, "henüz değil ama her an olabilir" durumundayken ilgilenilen dünya-içinde-varolmanın içine apansız düşüverdiğinde korkumuz *ürkmeye* dönüşür. Dolayısıyla tehditkar olanı şöyle ayırmak gerekir: Tehdit edici olanın en yakına yakınlaşması ile yakınlaşmanın karşılaşma türünün bizatihi kendisi yani apansızlık. Dehşetin nedeni, öncelikle bilindik ve aşina olandır. Fakat tehdit edici olan, tümüyle aşina olmama karakterine sahipse korku *ürpermeye* dönüşür. Ve eğer tehdit edici olanla ürpertici olma karakteri içinde karşılaşılıyorsa ve aynı zamanda onunla karşılaşma karakteri ürkütücüyse (yani apansızsa) o zaman korku *dehşete* dönüşür. Korkunun diğer varyasyonlarını utangaçlık, çekingenlik, tedirginlik ve şaşkınlık olarak adlandırırız. Korkunun bütün modifikasyonları kendimin-bir-hal-içinde-bulunma olanakları olduğundan, dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın "korku içinde" olduğuna işaret etmektedir. Bu "korkuyor-olmaklık" ontik anlamda olgusal "tikel" bir mizaç olarak anlaşılmamalıdır. Bilakis, esasen Dasein'ın özü itibariyle bir-hal-içinde-bulunmasının eksistensiyal olanağı olarak anlaşılmalıdır (ama onun yegane olanağı da değildir).

§ 31. *Anlama Olarak Şurada-Var-Olma*

Bir-hal-içinde-bulunma, "şuradalığın" varlığının kendini içinde tuttuğu eksistensiyal yapılardan *biridir*. Bu varlık, onunla eşit derecede asli olarak *anlamayı* da tesis etmektedir. Bir-hal-içinde-bulunma hep kendi anlayışına sahiptir. Fakat onu genellikle baskılar. Anlama daima bir duygu durumuyla olur. Bunu fundamental eksistensiyal[a] olarak yorumlarsak, bu fenomenin, Dasein'ın *varlığının* temel modusu olarak kavranıldığı gösterilmiş olur. Pek çok olanaklı bilgi türünden yalnızca *biri* olarak "anlamadan" söz edildiğinde ise (örneğin "açıklamadan" farklı olarak) onu, şuradalığın varlığını birincil olarak ve esasen birlikte tesis eden anlamanın eksistensiyal türevi olarak yorumlamak gerekecektir.

143

Buraya kadarki incelememizde, bu asli anlamaya rastlamıştık zaten ama onu henüz açık biçimde temamıza dahil etmemiştik. Dasein varolmak suretiyle kendi şuradalığıdır dediğimizde bir kere şunu demiş oluruz: Dünya "şurada" vardır, *şurada-var-olması* içinde-olma olarak. Ve bu da yine "şuradadır": Dasein'ın bir-şey-uğruna var olduğu şey olarak. Varolmak suretiyle var olunan dünya-içinde-varolma, bizzat bir-şey-uğrunalık içinde açımlanmış olur. Buna daha önce anlama demiştik zaten.[1] Bir-şey-uğrunalığı anlama içinde, onun üzerine temellenen imlenim de birlikte açımlanmış olur. Anlamanın açımlanmışlığı, eşit derecede asli olarak bir-şey-uğrunalığın ve atıfsallığın açımlanmışlığı da olduğundan, dünya-içinde-varolmanın tamamını ilgilendirir. İmlenim bizatihi dünyanın ona doğru açımlandığı şeyin kendisidir. Bir-şey-uğrunalık *ile* imlenim Dasein içinde açımlanmıştır. Bu şu anlama gelir: Dasein dün-

---

[a] Fundamental-ontolojik olarak yani varlığın hakikat ilintisinden hareketle.

[1] Bkz. § 18, s. 85 vd.

ya-içinde-varolma olarak kendini mesele edinen bir varolandır.

Ontik konuşmalarımız sırasında bazen "bir şeyi anlamak" ifadesini "bir şeyleri yönetebilmek," "altından kalkabilmek" veya "becerebilmek" anlamında kullanırız. Bir eksistensiyal olarak anlamada ise becerebildiğimiz şey bir nelik değil, varolma olarak varlıktır. Eksistensiyal bakımdan anlamada, Dasein'ın bir varlık türü olan var-olabilmekliği yatmaktadır. Dasein başka şeylere ilaveten şunu ya da bunu becerebilme imkanına sahip bir mevcut-olan değildir. Dasein birincil olarak mümkün-olmaklıktır. Dasein hep olabileceği şeydir ve imkan elverdiğince neyse odur. Özü itibariyle Dasein'ın mümkün-olmaklığı, daha önce karakterize edilen "dünyayla" ilgilenme minvallerini, başkalarına itina-göstermeyi, bunların hepsine ve kendisine ilişkin var-olabilmekliği hep kendi uğruna ilgilendirmektedir. Eksistensiyal bakımdan Dasein'ın hep var olduğu mümkün-olmaklığı, hem boş mantıksal olasılıktan, hem de mevcut-olanın olumsallığından (şunun veya bunun "başa gelebilmesinden") farklıdır. Mevcut-oluşun modal kategorisi olarak mümkün-olmaklık, henüz *etkinleşmemiş* olan, *hiçbir zaman zorunlu olmayan* anlamındadır. Dolayısıyla *yalnızca* olanaklı olanı karakterize etmektedir. Ontolojik bakımdan etkinlik ve zorunluluktan daha düşük mertebededir. Oysa bir eksistensiyal olarak mümkün-olmaklık Dasein'ın en asli ve en son pozitif 144
ontolojik belirlenimidir. Esasen tıpkı eksistensiyalitede olduğu gibi o da öncelikle yalnızca bir sorunsal olarak hazır hale getirilebilmektedir. Onu esasen görmemizi sağlayacak fenomenal zemini, açımlayıcı var-olabilmeklik olarak, anlama sağlayacaktır.

Bir eksistensiyal olarak mümkün-olmaklık, "keyfiliğin kayıtsızlığı" (*libertas indifferentiae*) anlamında serbestçe uçuşan bir var-olabilmeklik demek değildir. Özü itibariyle bir-hal-içinde-bulunma olan Dasein zaten hep

belirli olanakların içine dalıvermiştir. Var-olabilmeklik olarak var olduğu birtakım olabilmeleri kaçırmış, kendi varlığının mümkün-olmaklıklarının peşinden gitmiş, bazılarını tutup yakalamış, bazılarınıysa yakaladığını sanmıştır. Ama bu, şu demektir: Dasein kendine tevdi edilmiş mümkün-olmaklıktır, *fırlatılmış olanaktır* baştan başa. Dasein en zati var-olabilmeklik *için* serbest kalma olanağıdır. Kendi var-olabilmekliği, Dasein için farklı olası minval ve derecelerde şeffaf olmaktadır.

Var-olabilmekliğin varlığı olarak anlama, henüz-mevcut-olmayan olarak noksan kalmış bir şey değildir asla. Bilakis özü itibariyle asla bir mevcut-olan olmayıp Dasein'ın varoluş anlamında varlığıyla "*vardır.*" Dasein öyle bir minvalde vardır ki şöyle ya da böyle var olmayı ya anlamış ya da anlamamıştır. Böylesi bir anlama içindeki Dasein, kendi *durumunu* yani var-olabilmekliğini "bilir." Bu "bilme," içkin öz-duyumsamadan doğmuş olmayıp şuradalığın varlığına aittir ki bu da özü itibariyle anlamadır. Ve Dasein anlamak suretiyle kendi şuradalığı olarak var olduğu *için* yoldan *çıkabilmekte* ve kendini *bilememektedir.* Anlama bir-hal-içinde-bulunmasal olduğu için eksistensiyal olarak fırlatılmışlığa teslim olduğundan, Dasein zaten hep yoldan çıkmıştır ve kendini bilmemektedir. Bu yüzden, Dasein kendi var-olabilirlikleri içinde kendini kendi olanaklarıyla yeniden bulma olanağına tevdi edilmiştir.

Anlama, Dasein'ın kendi var-olabilmekliğinin eksistensiyal varlığıdır. Öyle ki bu varlık, kendi varlığının varlık durumunu kendinde açımlamaktadır. Bu eksistensiyalin yapısını daha keskin biçimde kavramak gerekecektir şimdi.

Açımlama olarak anlama, dünya-içinde-varolmanın temel konstitüsyonunun daima tamamını ilgilendirir. Var-olabilmeklik olarak içinde-olma, hep dünya-içinde-olabilmekliktir. Dünya olarak dünya yalnızca ola-

naklı imlenimler olarak açımlanmış olmakla kalmaz, dünya-dahilinde olanın serbest bırakılışı da bu varolanı *kendi* olanaklarına serbest bırakır. El-altında-olanların kendisi işe yarama *olanağı*, kullanılabilme *olanağı*, kötü olma *olanağı* içinde keşfedilir. Öte yandan ilintililik tümlüğünün, el-altında-olanların oluşturduğu ilişkilerin kategoriyal *olanak* bütünü olduğu açığa çıkmaktadır. Ve ayrıca, çokluluk içindeki mevcut-olanların "birliği" demek olan doğanın keşfedilebilirliği de yalnızca kendi 145
açımlanma *olanağının* temeli üzerinde mümkündür. Doğanın varlığına ilişkin sorunun, onun "*olanak* koşullarını" hedeflemesi bir tesadüf müdür? Bu tür soruşturmalar ne üzerine temellenmektedir? Bununla ilgili olarak şu soru da kaçınılmaz olmaktadır: Daseinsal olmayan varolanların varlığını anlamak için onların olanak koşullarını açımlamak zorunda olmamızın *nedeni nedir*? Belki de Kant bu tür şeyleri haklı olarak varsaymaktaydı. Fakat bu varsayımın haklılığını kanıtlamaksın bırakmak da olanaksızdır.

Acaba anlama, onunla açımlanabilir olanların tüm özsel boyutlarına göre neden hep olanaklara uzanmaktadır? Çünkü anlamanın kendisi, adına *tasarım* dediğimiz bir eksistensiyal yapıya sahiptir. Tasarım, Dasein'ın varlığını hem kendi bir-şey-uğrunalığına, hem de kendi ilgili dünyasının dünyasallığı olan atıfsallığına eşit derecede asli olarak tasarlar. Anlamanın tasarım karakteri, dünya-içinde-varolmayı kendi şuradalığının açımlanmışlığı bakımından var-olabilmekliğinin şuradalığı olarak tesis eder. Tasarım olgusal var-olabilmekliğin hareket sahasının eksistensiyal varlık konstitüsyonudur. Dasein fırlatılmış olduğundan, tasarlama varlık türüne fırlatılmış demektir. Tasarlama, Dasein'ın kendi varlığını ona göre tertip ettiği ve üzerinde düşünülmüş bir plana kendini ilişkilendirdiği bir şey değildir. Bilakis Dasein zaten kendini hep tasarlamıştır ve var olduğu müddetçe de tasarla-

yıcıdır. Dasein var olduğu müddetçe kendini olanaklardan hareketle anlamaktadır ve anlayacaktır. Öte yandan, anlamanın tasarım karakteri şunu da dile getirmektedir: Dasein'ın kendisi, tasarladıklarını (yani olanaklarını) tematik olarak kavramaz. Çünkü böylesi bir kavrayış, tasarlananın olanak karakterini elinden alır, onu verili, niyetlendirilmiş bir içerik seviyesine düşürür. Oysa ileriye atılma olarak tasarım, olanağı olanak olarak tasarlar ve o şekilde *var* olmasını sağlar. Tasarlama olarak anlama, Dasein'ın kendi olanaklarını birer olanak olarak *var* ettiği varlık türüdür.

Dasein'ı bir mevcut-olan olarak kendi varlık içeriği bakımından kayıt altına almak isteseydik ve bunu yapmak mümkün olabilseydi, tasarım eksistensiyaliyle tesis edilen varlık türünden hareketle Dasein aslında olduğundan çok daha "fazlası" olacaktı. Fakat Dasein fiilen olduğundan asla daha fazlası değildir çünkü onun olgusallığına özü itibariyle var-olabilmeklik aittir. Öte yandan, mümkün-olmaklık olarak Dasein asla daha az da demek değildir çünkü kendi var-olabilmekliği bakımından *henüz* var *etmedikleri* aslında onun eksistensiyal olarak *var* olduklarıdır. Ve yalnızca şuradalığın varlığı anlama tarafından ve onun tasarım karakteri tarafından tesis edildiği (yani olacağı veya olamayacağı bakımından *var* olduğu) için Dasein anlayarak kendine şöyle seslenebilmektedir: "Ne isen o ol!"[a]

146 Tasarım her zaman dünya-içinde-varolmanın açımlanma bütünüyle ilgilidir. Var-olabilmeklik olarak anlamanın kendisi de kendi olanaklarına sahip olup özü itibariyle açımlanabilir olanların dairesi içinde önceden çizilen bir kapsama sahiptir. Anlama kendini birincil olarak dünyanın açımlanmışlığına *bırakabilir* yani Da-

[a] Ama "sen" kimsin? Kendini *serbest* bırakıp ortaya fırlayansın – ne *olacaksan* osun.

sein öncelikle ve çoğunlukla kendini kendi dünyasından hareketle anlayabilir. Ya da anlama, kendini birincil olarak bir-şey-uğrunalığa fırlatabilir yani Dasein bu durumda kendisi[a] olarak varolur. Anlama ya sahihtir yani kendi benliğinden kendisi olarak doğandır ya da gayrisahih. Buradaki "gayri" ifadesi, Dasein'ın kendi kendisinden kopup "yalnızca" dünyayı anladığı anlamına gelmez. Zira dünya, dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın kendi-olmaklığına aittir zaten. Hem sahih, hem de gayrisahih anlama sahici veya gayrisahici *olabilir*. Var-olabilmeklik olarak anlama, baştan sona olanakla bezenmiştir. Anlamanın bu temel olanaklarından birine kendini bırakmakla diğerleri iptal olmuş olmaz. *Zira anlama, Dasein'ın dünya-içinde-varolma olarak açımlanmışlığının tümünü ilgilendirdiğinden, anlamanın kendini bırakışı, bütün olarak tasarımın bir eksistensiyal modifikasyonu olmaktadır.* Dünyayı anlamada, içinde-olma da her zaman birlikte anlaşılır. Bizatihi varoluşu anlamak demek, dünyayı da anlamak demektir hep.

Dasein, olgusal Dasein olarak kendi var-olabilmekliğini anlamanın bir olanağına bırakmıştır kendini hep.

Anlama kendi tasarım karakteri içinde eksistensiyal bakımdan Dasein'ın *bakışı* dediğimiz şeyi oluşturur. Şuradalığın açımlanmışlığı sayesinde eksistensiyal olarak var olan bakışla Dasein, daha önce hatlarını çizdiğimiz varlığının temel minvallerinden olup eşit derecede asli olan ilgilenmenin bir-şey-için-bakışı, itina-göstermenin kayırıcı-bakışı ve bizatihi varlığa bakışıyla kendi uğruna-varlığı bakımından ne ise o olarak *var* olmaktadır. Birincil olarak ve bir bütün olarak varoluşa ilintilenen bakışa *içine-nüfuz-eden-bakış* diyoruz. Biz bu terimi, doğru biçimde anlaşılmış "kendini bilmeyi" ifade etmek için kullanıyoruz. Bunu böyle yaparak, kendini bilmenin, bir

[a] Ama özne ve birey veya kişi olarak değil.

kendilik noktasının duyumsal olarak tespit edilip temaşa edilmesi demek olmadığını, bilakis dünya-içinde-varolmanın özsel konstitüsyon momentlerinin *içine nüfuz eden* bir bakışla onun açımlanmışlığının tümünü anlayarak kavramak olduğunu göstermeye çalışıyoruz. Varolmakta olan bir varolanın "kendini" görebilmesi için, eşit derecede asli olarak dünyada var oluşunu ve başkalarıyla birlikte-oluşunu kendi varoluşunun tesis edici momenti olarak içine-nüfuz-eden-bakışa taşıması gerekir.

Öte yandan, Dasein'ın kendine yönelik içine-geçmeyen-bakışı yalnızca ve birincil olarak "ben-merkezci" kendini kandırmalara dayanmakla kalmaz, dünyayı bilmemeye de dayanır.

147 Elbette "bakış" ifadesini bir yanlış anlamaya karşı korumak gerekmektedir. Çünkü burada bakış, şuradalığın açımlanmışlığını karakterize etmek için kullandığımız açıklıkta oluşa karşılık gelmektedir. "Bakma" yalnızca bedensel gözlerimizle algılama demek olmadığı gibi, bir mevcut-olanı mevcut-oluşu bakımından algılamaksızın saf duyumsama da değildir. Bakışın eksistensiyal anlamı açısından bakmanın *yalnızca* şu niteliği devreye sokulmuştur: Bakış, kendisi için erişilebilir olan bir varolanı örtük olmaksızın kendinde karşılaşılmasını sağlar. Bunu "duyularımızın" her biri kendine özgü keşif sahasının içinde de sağlamaktadır elbette. Fakat başından beri felsefi gelenek birincil olarak "bakmayı" varolana *ve varlığa* erişim türü olarak cihet almıştır. Onunla ilgili ilişkiyi koruyabilmek için bakış ile bakmayı o kadar formelleştirmek mümkündür ki böylece varolanlara ve esasen varlığa her türlü erişim bununla karakterize edilir hale getirilebilmektedir.

Bakışların tümünün birincil olarak anlama üzerine temellendiğini göstermek suretiyle (ilgilenmenin bir-şey-için-bakışı *anlayışlılık* olarak anlamadır), noetik bakımdan mevcut-olanın geleneksel ontolojik önceliğine

karşılık gelen pür temaşanın önceliği kendi elinden alınmış oldu. "Görü" ve "düşünme"[a] anlamanın uzak türevleridir. Öte yandan, fenomenolojideki "eidetik görü" de eksistensiyal anlama üzerine temellenmektedir. Bakmanın bu türü hakkında bir karara varabilmek için öncelikle varlığın ve varlık yapısının belirtik kavramlarını elde etmiş olmamız gerekir ki zaten fenomenlerin fenomenolojik anlamda öyle sayılabilmeleri ancak böylelikle mümkündür.

Şuradalığın anlama içinde açımlanmışlığı, bizatihi Dasein'ın var-olabilmekliğinin minvalidir. Dasein'ın varlığının hem bir-şey-uğrunalığa, hem de atıfsallığa (dünyaya) tasarlanmış oluşunda esasen varlığın açımlanmışlığı yatmaktadır.[b] Olanaklara tasarlanma içinde varlık anlayışı önceden tayin edilmiş olmaktadır. Varlık, tasarım içinde anlaşılmakta[c] ise de ontolojik bakımdan kavranılmamıştır. Varlık türü, dünya-içinde-varolmanın özü itibariyle tasarımı olan varolanların kendi varlığının tesis edici varlık anlayışıdır. Daha önce[1] dogmatik olarak temel aldıklarımız şimdi varlığın konsitüsyonundan hareketle ortaya konulmuş olmaktadır: Burada Dasein, anlama olarak kendi şuradalığında vardır. Fakat bu incelemenin bütününün sınırları içinde bu varlık anlayışının eksistensiyal anlamının tatmin edici biçimde aydınlatılması ancak zamansal varlık yorumunun temeli üzerinde mümkün olabilecektir.

Birer eksistensiyal olarak bir-hal-içinde-bulunma ve 148
anlama, dünya-içinde-varolmanın asli açımlanmışlığını karakterize eder. Dasein duygu durumlarının minvalinden hareketle var olduğu olanakları "görmektedir." Bu

---

[a] Burada "anlama yetisi" (*dianoia*) olarak, fakat anlama yetisinden anlama olarak "anlama" değil.

[b] Onun içinde nasıl "yatmaktadır" ve varlık ne demektir?

[c] Fakat şu demek değildir: varlık tasarımın lütfuyla "var"dır.

[1] Bkz. § 4, s. 11 vd.

olanakların tasarlanarak açımlanması sırasında Dasein zaten hep bir duygu durumu içindedir. En zati var-olabilirliğin tasarlanışı, şuradalığa fırlatılmışlık olgusuna tevdi edilmiştir. Peki ama, şuradalığın varlığının eksistensiyal konstitüsyonu (fırlatılmış tasarım anlamında) serimlenirken, Dasein'ın varlığı daha da esrarengiz hale getirilmiş olmuyor mu? Gerçekten de öyle. Her şeyden önce bu varlığın esrarengizliğinin tümüyle ortaya çıkmasını sağlamamız gerekmektedir. Ama sonunda onun "çözümü" bakımından tam anlamıyla başarısızlığa uğramalı ve sonra da fırlatılmış-tasarlanmış dünya-içinde-varolmanın varlığına ilişkin soruyu bir kez daha sormalıyız.

Bir-hal-içinde-bulunmalı anlamanın en azından hergünkü varlık türünü, şuradalığın tam açımlanmışlığının fenomenal bakımdan yeterli bakışa taşıyabilmek için, bu eksistensiyallerin somut biçimde çalışılmasına gerek vardır.

§ 32. Anlama ve Tefsir

Anlama olarak Dasein kendi varlığını olanaklara tasarlar. Anlayarak *olanaklara yönelik var olma*, açımlanmışlık olarak Dasein'a geri döndüğünden, bir var-olabilirlik olmaktadır. Anlamanın tasarlamada bulunuyor oluşu, kendini geliştirme gibisinden zati bir olanağa sahiptir. Anlamanın icra edilişine *tefsir* diyoruz. Tefsirde anlama, anladığını anlayarak onu kendine maleder. Tefsirde anlama başka bir şeye dönüşmez, bilakis kendisi olur. Tefsir eksistensiyal bakımdan anlama üzerine temellenir, anlama tefsirle ortaya çıkmaz. Tefsir anlaşılmış olanın bilgi edinilmesi demek olmayıp anlama sırasında tasarlanan olanakların çalışılmasıdır. Hergünkü Dasein'a ilişkin buradaki hazırlık niteliğindeki analizler kapsamında, tefsir fenomenini dünyayı anlama üzerinden takip edeceğiz. Başka bir deyişle onu, gayrisahih anlama üzerinden ve özellikle de sahicilik modusu içinde ele alacağız.

Dünyayı anlamayla açımlanan imlenimden hareketle el-altında-olanlarla ilgilenerek var olma, karşılaşılanlarla hangi ilintililiğin olabileceğini anlaşılır kılar. Bir-şey-için-bakış keşfeder. Bu şu demektir: Zaten anlaşılmış olan dünya tefsir edilir. El-altında-olanlar *açıkça* anlamalı bakış içine girer. Bütün hazırlamalar, düzenlemeler, bakımlar, düzeltmeler, ikmal etmeler öyle bir minvalde 149
icra edilir ki bir-şey-için-bakışla el-altında-olanlar kendi bir-şey-içinliklerine ayrılır ve bu surette bakışımıza taşınan ayrılmışlıkları bakımından onlarla ilgilenilir. Bir-şey-için-bakışla bir-şey-içinlikleri bakımından ayrılanların (yani *açık biçimde* anlaşılanların) kendileri *bir şey olarak bir şey* yapısına sahiptir. Bu belirli el-altında-olanın ne için olduğuna dair bir-şey-için-bakışsal soruya, bir-şey-için-bakışsal tefsir edici yanıt şudur: şu veya bu için. Ne-içinliğin beyanı, gelişi güzel bir şeyin ifade edilmesi demek olmayıp soruya konu olan *ne ise* ifade edilenin de *öyle olarak* ele alınıp anlaşılması gerektiğini söyler. Anlamada açımlanana yani anlaşılana zaten hep öyle erişilir ki onda kendisinin "ne içinliği" açık biçimde ayırt ediliverir. Anlaşılanın açık oluşunun yapısı "ne içinlik" tarafından oluşturulup tefsiri tesis eder. Çevreleyen-dünyasal el-altında-olanlarla bir-şey-için-bakışsal ve tefsir edici münasebette olma, şurada olanı masa, kapı, araba, köprü *olarak* "gördüğü" takdirde, bir-şey-için-bakışsal biçimde tefsir edilen bu şeyin belirleyici bir *ifade* içinde ayırt edilmesi gerekmemektedir. El-altında-olana ilişkin tüm ön-yüklemsel yalın bakış zaten kendinde anlamasal ve tefsir edicidir. Ama böyle bir "ne olarak"ın olmayışı pür duyumsamanın yalınlığını oluşturmuyor mu zaten? Bu bakışla görülenler zaten hep anlamasal ve tefsir edicidir. Onlar, içinde atıf ilişkilerinin (bir-şey-içinliğin) açık biçimde oluşunu taşır ki bunlar yalın biçimde karşılaşılanların anlaşıldıkları ilintililik tümlüğüne aittirler. Anlaşılanın ifade edilişi, varolanın "bir şey olarak bir şeyin"

kılavuzluğunda tefsir edici yakınlaştırılışı içinde olup tematik ifadeden *önce* gelir. "Olarak," öncelikle tematik ifadede meydana çıkıyor değildir. Bilakis ifade edilebilir olan olarak mevcut bulunduğu için ifade edilebilmektedir. Yalın temaşa etmede açık bir ifadede bulunmamanın mümkün olması, bu yalın bakışa ifade edici tefsiri ve hatta olarak-yapısını inkar etme sonucunu doğurmaz. En yakınımızdaki şeylerle şöyle veya böyle meşgul olurkenki yalın bakış, tefsir yapısını o kadar asli biçimde içinde taşır ki bir şeyi *olaraklığı olmaksızın* kavramak için bir tutum değişimi gerekir. Başka bir deyişle, bir şeyi yalnızca-öylece-karşımda-bulma, *artık-anlayamama* demek olan saf boş bakışta mümkün olur. Olaraklıktan sıyrılmış bu kavrayış, *yalın* anlamasal bakışın bir yoksunluk hali olup ondan daha asli değildir, bilakis ondan türemiştir. "Olaraklığın" ontik bakımdan dile gelmiyor oluşu, onun anlamanın *a priorik* eksistensiyal konstitüsyonu olduğunu gözden kaçırmamıza neden olmamalıdır.

Fakat eğer el-altında-olan malzemelere ilişkin her duyumsama zaten anlamasal-tefsir ediciyse ve bir-şey-için-bakışla bir şeyin bir şey olarak karşılaşmasını sağlı-
150 yorsa bu şu anlama gelmez mi: İlk önce pür mevcut-olan deneyimlenir ve daha sonra örneğin kapı *olarak*, bina *olarak* kavranır? Oysa bu anlayış, tefsirin spesifik açımlama işlevini yanlış anlamak demektir. Çünkü tefsir, çıplak biçimde mevcut-olanın üzerine belirli bir "anlam" örtüp ona bir değer iliştiriyor değildir. Bilakis dünya-dahilinde karşılaşılanların kendisinde zaten hep dünyayı anlama içinde açımlanmış bir ilintililik vardır. Bu ilintililik tefsir aracılığıyla açığa taşınır.

El-altında-olanlar hep ilintililik tümlüğü içinden anlaşılır. Bu ilintililik tümlüğü, tematik bir tefsirle açıkça kavranmış olmak zorunda değildir. Bu bütün, böyle bir tematik tefsire tabi olmuş olsa bile daha sonra yeniden ayrımda bulunmayan bir kavrayış haline geri döner. Ve

tam da bu modustayken hergünkü bir-şey-için-bakışsal tefsirin özü itibariyle temelini oluşturur. Bu da hep *ön-sahip-olmaklık* üzerine temellenir. Kavrayışın kendimize maledilişi olarak ön-sahip-olmaklık, daha önce kavranmış bir ilintililik tümlüğü içinde anlamasal var olma içinde hareket eder. Anlaşılanın, ancak henüz örtü altında olanların kendimize maledilişi, anlaşılanın tefsir edilmesi bakımından raptedilen bir cihetin güdümünde gerçekleştirilir. Dolayısıyla tefsir hep bir *ön-bakış* üzerine temellenir ki o da ön-sahip-olmaklık içine alınana belirli bir tefsir edilebilirlik bakımından "dokunur." Ön-sahip-olmaklık içinde tutularak ve "ön-bakış" içinde hedeflenerek anlaşılanlar, tefsir sayesinde kavranılır. Tefsir, tefsir edilecek varolana ait kavramları kendisinden elde edebileceği gibi, bu varolanın kendi varlık türü dolayısıyla karşı koyacağı kavramlara da zorlanabilir. Her nasıl olursa olsun tefsir, hep nihai biçimde veya bazı çekincelerle belirli kavramlar üzerine karar kılmış olmaktadır. Yani tefsir, belirli bir *ön-kavrama* üzerine temellenir.

Bir şeyin bir şey olarak tefsir edilmesi özü itibariyle ön-sahip-olmaklık, ön-bakış ve ön-kavramayla temellenir. Tefsir, verili olanın önkoşulsuz kavranışı değildir asla. Tefsirin özel bir somut örneği olan metin yorumu, çoğunlukla "şurada yazılı olana" kendini dayandırdığını savunsa da, "şurada yazılı olan" öncelikle tefsir edenin kendiliğinden anlaşılan, üzerinde tartışma yapılmayan peşin kanaatinden başka bir şey değildir aslında. Bu da zorunlu olarak her tefsirin hareket noktası olup hep tefsirde "sabit" olanın önceden verilişi içinde bulunmaktadır yani ön-sahip-olmaklık, ön-bakış ve ön-kavramada.

Buradaki "ön-" ekinin karakterini nasıl kavramak gerekir? Ondan formel bir "*a priori*" olarak bahsetmekle iş bitmiş mi olmaktadır? Acaba bu yapı, Dasein'ın fundamental eksistensiyali olarak açığa çıkardığımız anlama-

151 ya neden aittir? Tefsir edilenin kendisine ait "olaraklık" yapısıyla ilişkisi nedir? Açıkça anlaşılıyor ki bu fenomeni "parçalara" ayırmak mümkün değildir. Peki bu, asli bir analitiği imkansız mı kılmaktadır? Bunun gibi fenomenleri birer "nihai şey" olarak mı kabul etmek gerekir? Eğer öyleyse, neden? Yoksa anlamanın ön-yapısı ile tefsirin olaraklık-yapısı tasarım fenomeniyle eksistensiyal-ontolojik ilişki içinde midir? Ve bu, Dasein'ın asli varlık konstitüsyonuna geri mi işaret etmektedir?

Bu soruları yanıtlamadan önce (ki buraya kadarki hazırlıklarımız zaten yeterli olmayacaktır), anlamanın ön-yapısı ile tefsirin olaraklık-yapısı olarak görünür kılınanın kendisinin zaten birliksel bir fenomen olup olmadığını incelemek gerekmektedir. Felsefi meseleler bağlamında böyle bir birliksel fenomenden bolca yararlanıldığı halde, bu kadar evrensel biçimde kullanılanı ontolojik bakımından açık kılma işi, asliliğine uygun olarak bir türlü yerine getirilmemiştir.

Anlamanın tasarımı sırasında varolanlar kendi olanakları bakımından açımlanır. Olanak karakteri, hep anlaşılan varolanın varlık türüne tekabül eder. Dünya-dahilinde varolan esasen dünyaya yönelik olarak tasarımlanır. Bir başka deyişle, imlenim bütününe (ki dünya-içinde-varolma olarak ilgilenmenin kendisi bu atıf ilişkileri içinde kendini peşinen sabitler) yönelik olarak tasarımlanır. Eğer dünya-dahilinde varolanlar Dasein'ın varlığıyla keşfediliyorsa yani anlaşılmış oluyorsa, *anlamlı* olduklarını söyleriz. Ama dikkatle baktığımızda, anlaşılanın anlamın kendisi değil varolan ya da varlık olduğu görülecektir. Anlam, bir şeyin anlaşılırlığının tutunduğu yerdir. Anlamasal açımlama içinde dile getirilebilir olana anlam deriz. *Anlam kavramı*, anlamasal tefsirin dile getirdiğine zorunlu olarak ait olanın formel çerçevesini kapsamaktadır. *Anlam tasarımın ön-sahip-olmaklık, ön-bakış ve ön-kavramayla yapılandırılmış nereye-yöne-*

likliğidir ki ondan hareketle bir şey bir şey olarak anlaşılır olur. Anlama ile tefsir, şuradalığın varlığının eksistensiyal konstitüsyonuysa eğer, o zaman anlam, anlamaya ait açımlanmışlığın formel-eksistensiyal çerçevesi olarak kavranılmalıdır. Anlam Dasein'ın bir eksistensiyalidir. Anlam varolana ilişik bir nitelik, varolanın "ardında" yatan ya da "muallakta" kalmış bir şey değildir. Dasein'ın anlama "sahip" olabilmesi, dünya-içinde-varoluşun açımlanmışlığının, onun içinde keşfedilebilir varolanca "doldurulabilir" olmasıyla mümkündür. *Dolayısıyla yalnızca Dasein anlamlı ya da anlamsız olabilir.* Bu şu demektir: Dasein'ın hem kendi varlığı, hem de kendisi sayesinde açımlanan varolanlar, anlama sırasında kendine maledilebilir veya anlayışsızlığa mahkum olabilir.

"Anlam" kavramının ilkece ontolojik-eksistensiyal 152
olan bu yorumunu sabit tuttuğumuzda, varlık türü Daseinsal olmayan bütün varolanları *anlamlı-değil*, hatta anlam gibisinden bir şeyden mahrum olarak kavramak zorundayızdır. Burada "anlamlı-değil" ifadesi bir değer atfetmek demek değil, ontolojik bir belirlenimi dile getirmek demektir. *Yalnızca, anlamlı-olmayan saçma olabilir.* Dasein'da karşılaşılan mevcut-olanlar, bir bakıma Dasein'ın varlığına karşı gelebilmektedir: ansızın meydana gelen ve yıkıp döken doğa olayları gibi.

Öte yandan biz, varlığın anlamına ilişkin soru soruyorsak, böyle bir inceleme, varlığın ardında yatanlar hakkında saklı anlamlar arayan ve derinden düşünen bir girişim anlamına gelmeyecektir. Bilakis burada, Dasein'ın anlaşılabilirliği içinde durduğu ölçüde varlığın kendisi soruşturulmaktadır. Varlığın anlamı asla varolanla veya varolanın taşıyıcı "zemini" olarak varlıkla bir karşıtlık içinde bulunamaz. Çünkü "zemin" yalnızca anlam olarak erişilebilendir, kendisi anlamsızlığın dipsiz temeli olsa bile.

Şuradalığın açımlanmışlığı olarak anlama daima dünya-içinde-varolmanın tümüyle ilintilidir. Dünyaya dair

her anlama içinde varoluş da birlikte anlaşılmış olur (ve tersi). Ayrıca tüm tefsirler, yukarıda bahsedilen ön-yapı içinde hareket eder. Anlayışa yataklık etmesi beklenen her tefsir, tefsir edilecek olanı zaten anlamış olmalıdır. Bu olgu çoktan beridir farkına varılmış olduğu halde, yalnızca anlama ile tefsirin türetilmiş minvallerinde yani filolojik yorumlarda anlaşılmıştır. Filolojik yorum, bilimsel bilgi dairesi içinde yer alır. Bu gibi bilgiler, temellendirici serimlemenin kesinliğine gerek duyar. Oysa bilimsel kanıt, görevi gereği kanıtlayacağı şeyi önceden varsayamaz. Peki, eğer tefsir hep anlaşılmış olan dahilinde hareket ediyor ve oradan besleniyorsa, nasıl olacak da bilimsel sonuçlar ortaya çıkarabilecek ve bunu kısır döngü içinde dolanmadan yapabilecektir? Üstelik önceden varsayılan anlayışın, hâlâ harcıalem bir insan ve dünya bilgisi içinde hareket ediyorsa? Mantıkbilimin en temel kurallarına göre *kısır döngü* bir *circulus vitiosus*'tur. Ama bununla, tarihbilimsel tefsir işi, kesin bilgi alanının *a priori* olarak dışına itilmiş olacaktır. Anlamadaki bu kısır döngü olgusunu ortadan kaldırmadıkça tarihbilim daha az kesin bilgi olanaklarıyla idare etmek durumunda olacaktır. Fakat genellikle bu noksanlık, "nesnelerinin" "tinsel önemiyle" az çok ikame edilmeye çalışılmaktadır. Öte yandan, daha ideal olanı (tarihbilimcilerin kendi görüşü de bu yöndedir), kısır döngüyü mümkünse önlemek ve sanki doğa bilgisinde olduğu gibi gözlemcinin bakış açısından bağımsız bir tarihbilim yaratabilmek ümidini beslemektir.

153 *Fakat kısır döngüyü bir* vitiosum *olarak görmek ve onu önleme yollarını aramak, hatta onun yalnızca kaçınılmaz bir kusur olduğunu "hissetmek," anlamayı temelden yanlış anlamak demektir.* Zira mesele anlama ve tefsiri belirli bilgi idealine yaklaştırmak değildir. Zaten böyle bir bilgi ideali de anlamanın yoz türü olup mevcut-olanın kavranışına dair haklı görevini izlerken kendi özsel

anlaşılmazlığı yüzünden yolunu kaybetmiş durumdadır. Olanaklı tefsirlerin temel koşullarını gerçekleştirmek demek, onun kendi özsel icra koşullarını daha önceden takdir etmemek değildir. Burada kritik olan, kısır döngüden çıkmak değil, ona doğru minvalde dahil olmaktır. Anlamanın bu kısır döngüsü, içinde herhangi bir bilgi türünün dolandığı bir çember olmayıp Dasein'ın kendisinin eksistensiyal *ön-yapısının* ifadesidir. Bu kısır döngü, bir *vitiosum* seviyesine çekilmemeli, böyle bir şeye hoşgörü bile gösterilmemelidir. Zira onda, en asli bilmeye götüren pozitif bir olanak saklıdır. Elbette bunun için anlamanın birinci, daimi ve nihai görevinin ön-sahip-olmaklık, ön-bakış ile ön-kavrama bakımından akla esen fikirler ve avama ait kavramlar tarafından verilmemesi gerektiğini, üzerinde çalışırken şeylerin kendisinden gelerek bilimsel temayı teminat altına alması gerektiğini bilmek gerekir. Eksistensiyal anlamı bakımından anlama, Dasein'ın var-olabilirliğinin kendisi demek olduğundan, tarihbilimsel bilginin ontolojik varsayımları en kesin bilimlerin kesinlik fikrini aşıp geçmektedir aslında. Matematik, tarihbilimden daha kesin değildir. Bilakis kendisi için önemli olan eksistensiyal temeller bakımından daha dardır yalnızca.

Anlamadaki "kısır döngü" anlamın yapısına aittir. Bu fenomen de Dasein'ın eksistensiyal konstitüsyonuna (yani tefsir edici anlamaya) kök salmıştır. Dünya-içinde-varolma olarak kendi varlığını[a] konu eden bir varolan, ontolojik bakımdan kısır döngü yapısına sahiptir. Fakat ontolojik bakımdan "kısır döngünün" mevcut-olmaklık (mevcudiyet) varlık türüne ait olduğuna dikkat edilecek olursa, Dasein gibisinden bir şeyi ontolojik bakımdan bu

[a] Buradaki "kendi varlığı," kendi içinde varlık anlayışı tarafından yani mevcut oluşun açıklığına duradurmayla belirlenmiştir. Burada ne bizatihi açıklık, ne de bizatihi mevcut oluş temsil teması olmaktadır.

fenomenle karakterize etmekten esasen kaçınmak gerekecektir.

§ 33. Tefsirin Türetilmiş Modusu Olarak Beyan

Bütün tefsirler anlama üzerine temellenir. Tefsir sırasında hem eklemlenenin kendisine, hem de anlama sırasında ona esasen eklemlenilebilir olanların önceden belirlenmiş
154 olanına anlam denir. Beyan ("yargı") da anlama üzerine temellendiğine ve tefsirin türetilmiş bir icra formu olduğuna göre, o *da* bir anlama "sahiptir." Fakat anlam, yargıda bulunmanın yanı sıra onda "bulunan" bir şey olarak tanımlanamaz. Bu bağlamda beyan konusunda açık bir analiz sunmanın bazı amaçları olacaktır.

Öncelikle anlama ile tefsir için tesis edici bir yapı olan "olaraklığın" hangi minvalde modifiye edilebilir olduğu "beyan" üzerinden tanıtlanabilmektedir. Böylelikle, anlama ile tefsir daha keskin biçimde gün ışığına çıkmaktadır. Ayrıca beyanın analizi fundamental ontolojik mesele kapsamında müstesna bir yere sahiptir. Çünkü antik çağ ontolojisinin belirleyici olan başlangıcında, *logos* sahih varolana erişim sağlayan ve bu varolanın varlığını belirleme işlevi gören biricik kılavuz sayılmıştı. Son olarak, eski zamanlardan beri beyan *hakikatin* birincil ve sahih "yeri" olarak kabul edilmiştir. Bu fenomen, varlık meselesiyle o kadar eşleşmiştir ki buradaki inceleme sürdürüldüğünde zorunlu olarak hakikat meselesiyle karşı karşıya kalınacaktır. Hatta bu fenomen, her ne kadar açık biçimde olmasa da onun boyutları içinde yer almaktadır. Dolayısıyla beyanın analizi bu meseleye hazırlık görevi de görmektedir.

Bundan sonra *beyan* başlığına üç imlenim atfediyor olacağız. Bunların üçü de söz konusu fenomenden doğduğu gibi, kendi aralarında ilişkili olup oluşturdukları birlik sayesinde beyanın eksiksiz yapısını sınırlandırmaktadırlar.

1. Birinci olarak beyan, *gösterim* demektir. Bununla *logos*'un asli anlamı olan *apophansis*'i tespit ederiz: varolanları kendilerinden hareketle görünür kılma. "Çekiç çok ağır" beyanında, bakışımız için keşfedilen "anlam" değil, el-altındalık minvalindeki bir varolandır. Bu varolan elle tutulabilecek ve "gözle görülebilecek" yakınlıkta olmasa bile, buradaki gösterim varolanın kendisine dair olup onun salt tasavvuru hakkında değildir (ne "salt tasavvur edilen" bir şeydir, ne de beyanda bulunanın psişik hali ya da bu varolana dair tasavvurudur).

2. Beyan *predikasyon* gibi bir şey demektir. Bir "öznenin" "yüklemi" "beyan" edilir. Özne, yüklem tarafından *belirlenir*. Beyanın söz konusu imleminde beyan edilen, yüklem değil "çekicin kendisidir." Öte yandan, beyan eden yani belirleyen ise "çok ağır"da yatar. Beyanın bu ikinci imleminde beyan edilen şey (yani belirlenen şeyin kendisi) bu başlığın birinci imlemi 155
kapsamında beyan edilene göre içerik bakımından daraltılmıştır. Predikasyon olarak predikasyon yalnızca gösterim olarak mümkündür. Beyanın bu ikinci imlenimi, onun ilk imlenimi üzerine temellenmiştir. Yükleyici eklemlemenin unsurları (özne – yüklem) gösterim dahilinde ortaya çıkmaktadır. Belirleme, öncelikle keşfi sağlıyor değil, gösterimin modusu olarak bakışı öncelikle kendini gösteren üzerine (çekice) *sınırlandırmaktadır*. Bakışı açıkça *sınırlandırma*, açık olanı böylelikle kendi belirlenmişliği içinde *açık hale* getirmektedir. Zaten açık olan bakımından (çok ağır olan çekiç bakımından) ele alındığında belirleme, önce bir adım geri atar: "Özne tayini" yoluyla bu varolan "şuradaki çekiç" olarak karartılır. Bu karartma icra edildikten sonra açık olan şey kendi belirlenebilir belirlenimi *içinde* görünür kılınmış olur. Özne tayini, yüklem tayini ve bunların birarada tayini kelimenin tam anlamıyla tümüyle "apofantiktir."

3. Beyan *bildirim* ve dile getirme demektir. Bu haliyle beyan birinci ve ikinci imlenimdeki beyanla doğrudan ilintilidir. Belirleme minvali içinde gösterilenin birlikte-görülmesini-sağlamadır. Birlikte-görülmeyi-sağlama, belirlenmişliği içinde gösterilmiş olan varolanı başkalarıyla paylaşmak demektir. "Paylaşılan," gösterilene *yönelik varlığın* birlikte bakışıdır. Ona yönelik bu varlık, dünya-içinde-varolma olarak (yani gösterilenle karşılaşılan *dünyanın* içinde) sabit tutulmak zorundadır. Böyle eksistensiyal bakımdan anlaşılan birlikte-paylaşım olarak beyana ifade-edilmişlik aittir. Bildirim olarak beyan edilen, başkaları tarafından beyan edenle birlikte "paylaşılabilmektedir." Bunun için gösterilen ve belirlenen varolanın başkaları tarafından elle tutulur ve gözle görülebilir yakınlıkta olması gerekmemektedir. Beyan edilen "sözle nakledilebilmektedir." Böylece bakarak hep-birlikte-paylaşma dairesi genişler. Ama aynı zamanda o esnada sözlü nakletme sırasında beyan edilen, kendini yeniden gizleyebilir. Oysa böylesi bir kulaktan dolma bilgi, halen söz konusu varolanın kendisini kasteder, ağızdan ağıza dolaşan "geçerli anlamın" "olumlanması"nı değil. Yani kulaktan dolma bilgi de dünya-içinde-varolmadır ve işitilene yönelik varlıktır.

Günümüzde ağırlıklı olarak "geçerlilik" fenomenini cihet alan "yargı" teorisini burada ayrıntılı olarak tartışacak değiliz. Lotze'den bu yana daha geriye taşınması olanaksız "asli fenomen" diye tanıtılan bu "geçerlilik" fenomenindeki pek çok şüphe götürür unsura işaret etmekle yetineceğiz. Ona biçilen bu rol, ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturulmamış olmasından ileri gelmek-
156 tedir. Putlaştırılmış bu sözcük çevresine konuşlanan söz konusu "sorun" da en az onun kadar gayrişeffaftır. Zira bir yandan geçerlilik, yargı içeriğine karşılık gelen *gerçekliğin "formu"* demektir (eğer yargının değişken "psişik" sürecine kıyasla değişmeden kalıyorsa). Buradaki

denememizin giriş kısmında, varlık sorusunun mevcut durumu karakterize edilmişti. Bu münasebetle "ideal varlık" olarak "geçerlilik"ten, özel bir ontolojik açıklığa sahip olması beklenilemez. Diğer yandan geçerlilik, geçerli yargı anlamının geçerliliği de demektir (yargının kastedilen "nesnesi" bakımından). Bu durumda geçerlilik, bir şeyin "*nesnel geçerliliği*" ve hatta aslında nesnellik anlamına gelecektir. Böylece, varolan *için* geçerli olup bu varolanda "zamandışı" geçerli olan anlam, geçerlilik kapsamı dahilinde akla uygun yargıda bulunan herkes *için* de geçerli oluvermektedir. Bu durumda geçerlilik *bağlayıcılık* ya da "genel geçerlilik" demek olur artık. Ve üstelik "eleştirel" bilgi teorisi savunulduğunda (buna göre özne "sahih" olarak nesneye erişecek kadar "dışarıya uzanamamaktadır"), nesnenin geçerliliği (nesnellik) olarak geçerlilik, hakiki (!) anlamın geçerli içeriği üzerine temellendirilecektir. "Geçerli olmanın" ortaya konulan bu üç imlenimi (yani ideal olanların varlık minvali, nesnellik ve bağlayıcılık), hem kendileri bakımından gayrişeffaftır, hem de sürekli olarak birbirlerine karışmaktadır. Oysa metodik dikkat böylesi ışıltılı kavramları yorumlarımızda kılavuz edinmemeyi bize salık verir. Biz anlam kavramını, "yargı içeriği" imlenimiyle peşinen sınırlandırmıyor, bilakis onu anlama içinde açımlanabilir ve tefsir içinde dile getirilebilir olanla esasen görünür hale gelen belirlenmiş eksistensiyal fenomenin formel çerçevesi olarak anlıyoruz.

"Beyanın" burada analiz edilen bu üç imlenimini fenomen bütünü bakımından birlikli bir bakış içinde toparladığımızda şu tanıma ulaşırız: *Beyan bildirici ve belirleyici gösterimdir.* Geriye şu soru kalıyor: Beyanı ne hakla tefsirin modusu olarak kavrıyoruz? Eğer beyan böyle bir şeyse, onda tefsirin özsel yapılarıyla yeniden karşılaşmamız gerekir. Beyanın gösterimi anlamayla zaten açımlanmış olanın veya bir-şey-için-bakışla keşfedilenin temeli

üzerinde icra edilir. Ancak birincil olarak beyan, varolanları esasen kendiliğinden açımlayan avare bir tutum değildir. Bilakis beyan zaten hep dünya-içinde-varolma zemini üzerinde bulunmaktadır. Dünyayı bilmeye ilişkin
157 daha önce[1] gösterdiklerimiz beyan için de geçerlidir. Beyan da esasen açımlanmış olanın ön-sahip-olmaklığına gerek duyar ve onu belirleme minvaliyle gösterir. Bir şeyleri çıkış noktası olarak belirlemek, beyan edilecek olana doğrultulmuş bir bakış yöneltimi de demektir çünkü. Verili varolana dair bakış nereye yönelik odaklanıyorsa, belirlemenin icrası sırasında bu, onu belirleyen işlevini de görmektedir. Öte yandan, ifade ön-bakışa gerek duyar. Ayırt ve tahsis edilen yüklemin varolan içinde açık olmayan karara varılmışlığının bizatihi gevşetilmesi ön-bakış içinde gerçekleşir. Belirleyici bildirim olarak beyana, gösterilenin atıfsal dile getirilişi ait olup belirli bir kavramsallık içinde hareket eder: çekiç ağırdır demek gibi. Ağır olmaklık çekice aittir. Çekiç ağır olma niteliğine sahiptir. Beyanda hep birlikte bulunan ön-kavrama çoğu kere dikkat çekmez. Çünkü dil, kendi içinde zaten önceden geliştirmiş bir kavramsallığı barındırır. Dolayısıyla beyan, esasen tefsirde olduğu gibi eksistensiyal temellerini zorunlu olarak ön-sahip-olmaklık, ön-bakış ve ön-kavramada bulur.

Peki, beyan ne bakımdan tefsirin *türetilmiş* modusu olur? Onda değişikliğe uğratılan nedir? Mantıkbilimde normal olgular arasında sayılıp "en yalın" beyan fenomenleri için örnek işlevi gören beyanın sınır olgularına başvurarak onun bu modifikasyonunu gösterebiliriz. Mantıkbilimin kategorik beyan önermeleriyle (örneğin "bu çekiç ağırdır") kendine tema edindikleri, her türlü analizin öncesinde zaten hep "mantıken" anlaşılmış kabul edilir. Önermenin "anlamı" zaten önceden varsayılmıştır: Bir şey olarak bu çekiç, ağır olma niteliği-

[1] Bkz. § 13, s. 59 vd.

ne sahiptir. Oysa ilgilenilen bir-şey-için-bakışta bu gibi beyanlar "önceden" mevcut değildir. Ama o da spesifik tefsir minvallerine sahiptir ki bunlar anılan "teorik yargı" ile ilgili olarak şu şekilde dile getirilebilmektedir: "bu çekiç çok ağır" ve hatta "ağır bu" veya "öbür çekici ver!" gibi. Tefsirin asli icrası, teorik bir beyan önermesinde değil, uygun olmayan iş malzemesinin bir-şey-için-bakışsal ve ilgilenilen tarzda kaldırılıp kenara konulması ya da başkasıyla değiştirilmesi şeklinde olur. Bu sırada bunun "lafı bile edilmez." Sözcüklerin kullanılmamasından tefsirde bulunulmadığı çıkarsanmamalıdır. Öte yandan, bir-şey-için-bakışsal tarzda *söze dökülen* tefsir, yukarıda tanımladığımız anlamda zorunlu olarak beyan demek olmayacaktır. *Bir-şey-için-bakışsal tefsirden hangi eksistensiyal-ontolojik modifikasyonlar sayesinde beyan ortaya çıkar*?[a]

Ön-sahip-olmaklık içinde tutulan varolan (örneğin çekiç) öncelikle malzeme olarak el-altındadır. Bu varolan bir beyanın "nesnesi" haline geldiğinde, beyanın 158
bu hareket noktasında ön-sahip-olmaklık bakımından peşinen ani bir dönüşüm meydana gelir. Meşgul oluşun (icra edişin) *el-altında-olan ne-ileliği*, gösterici beyanın "*ne-hakkındalığına*" dönüşür. Ön-bakış, el-altında-olandaki mevcut-olanı hedefe alır. El-altında-olanlar, yönelen-bakış *yüzünden* ve yönelen-bakış *için* el-altında-olanlar olarak perdelenir. El-altında-olmaklığı perdeleyen mevcut-olmaklığın keşfi içinde, karşılaşılan mevcut-olan şöyle-ve-böyle-mevcut-olması bakımından belirlenir. İşte ancak bu noktada *nitelikler* gibisinden bir şeyler erişime açılır. Beyanın mevcut-olanı belirlediği *neliği*, mevcut-olanın kendi *içinden* çıkarılmaktadır. Yani tefsirin olaraklık-yapısı bir değişikliğe uğramış olur. Anlaşılmış olanı kendine maletme işlevi bakımından "ola-

[a] Tefsirin modifikasyonu sayesinde beyan ne minvalde icra edilebilmektedir?

raklık" buradan sonra ilintililik tümlüğüne uzanmaz artık. Böylece o, atıf ilişkilerini dile getirme olanakları bakımından imlenimden (ki çevreleyen-dünyasallığı tesis eder) kopmuş olur. "Olaraklık" yalnızca mevcut-olanın düz seviyesine iner. Başka bir deyişle, mevcut-olanın belirleyici yalnızca-görünür-kılma yapısına düşürülür. Bir-şey-için-bakışsal tefsirin asli "olaraklığının," mevcut-olma belirlenişinin olaraklığına düzleştirmesi beyanın özelliğidir. Yalnızca bu yolla salt bakışsal gösterim olanağını kazanır.

Böylelikle beyan, anlamasal tefsirde bulduğu ontolojik menşeini inkar edemez olur. Bir-şey-için-bakışsal anlamasal tefsirin (*hermeneia*) asli "olaraklığına" eksistensiyal-*hermeneutik* "olaraklık" diyor ve bunu beyanın *apofantik* "olaraklığından" ayırt ediyoruz.

İlgilenilen anlama içinde tümüyle perdelenmiş tefsir ile onun aşırı karşıt durumu mevcut-olan hakkındaki teorik beyan arasında pek çok ara kademe bulunur: çevreleyen-dünyadaki olaylar hakkındaki beyanlar, el-altında-olanların anlatımı, "durum raporları," bir "vaka tutanağının" yazılıp tamamlanması, bir durumun betimlenmesi, bir olayın hikaye edilmesi gibi. Bu "cümleleri" anlamlarının özünü ters yüz etmeksizin kolayca teorik beyan önermelerine dayandırmak mümkün değildir. Hem bunların, hem de teorik beyan önermelerinin "menşei" bir-şey-için-bakışsal tefsirdedir.

Logos'un yapısı hakkındaki bilgimiz ilerledikçe apofantik "olaraklık" fenomeninin bir şekilde bakışımız içine girivermesi kaçınılmaz olmuştur. Onun öncelikle görünme minvali tesadüfi olmayıp peşi sıra gelen mantıkbilim tarihi içindeki etkisi de boşa gitmemiştir.

159 Felsefi irdeleme bakımından *logos* bizatihi bir varolan olup antik çağ ontolojisinin izlediği cihete göre bir mevcut-olandır. Mevcut-olanlar (yani şeyler gibi önümüzde mevcut bulunanlar) öncelikle sözcüklerdir ve kendilerini

dile getirdikleri sözcük dizileridir. Böyle mevcut-olan *logos*'un yapısına ilişkin bu ilk arayışlar, pek çok sözcüğün *bir-arada-mevcut-olmaklığına* varmıştır. Bu bir-aradalığın birliğini sağlayan neydi? Platon'un görmüş olduğu gibi, bu birliği sağlayan, *logos*'un hep *logos tinos* olmasıydı: *logos* içinde açımlanan varolanlar bakımından sözcükler, *tek* bir sözcük bütünü oluşturacak şekilde biraraya getirilir. Aristoteles konuya daha radikal baktı: Her *logos* hem bir *sunthesis*, hem de *dihairesis*'tir. Başka bir deyişle, ya biri (örneğin "olumlayıcı yargı" olarak) ya da diğeri ("olumsuzlayıcı yargı" olarak) değil. İster olumlayıcı, ister olumsuzlayıcı; ister doğru, ister yanlış olsun her beyan eşit derecede asli olarak hem *sunthesis ve hem de dihairesis*'tir. Her gösterim hem biraraya getirme, hem de birbirinden ayırmadır. Fakat Aristoteles bu analitik soruyu daha ileriye taşıyıp onu sorunlaştırmamıştır: *logos*'un yapısı içinde yer alan hangi fenomendir ki her beyanın hem *sunthesis* ve hem de *dihairesis* olarak karakterize edilebilmesine izin verir ve hatta bunu talep eder?

"Birleştirme" ile "ayrıştırma" denilen formel yapılarla, daha doğrusu onların birliği aracılığıyla fenomenal bakımdan isabet ettirilmek istenen şey, "bir-şey-olarak-bir-şey" fenomenidir. Bu yapı sayesinde bir şey bir şey doğrultusunda anlaşılmaktadır. Yani bir şey, başka bir şeyi birlikte almaktadır. Bu *anlamasal* yüz yüze getirme, biraraya getirileni *tefsir edici* dile getirme sırasında aynı zamanda birbirinden ayırmaktadır da. "Olaraklık" fenomeni örtük kalıyorsa (özellikle de eksistensiyal menşei olan hermeneutik "olaraklığı" perdelenmişse), o zaman *logos*'un analizine ilişkin Aristoteles'in fenomenolojik hareket noktası, dışsal bir "yargı teorisine" dağılıp düşüverir ki buna göre yargıda bulunmak temsil ve kavramları birleştirmek veya ayırmak demek olur.

Birleştirme ve ayırma daha da formelleştirilerek "ilişkilendirmeye" varılır. Mantıkbilimsel olarak yargılar, bir

"tayin etme" sistemi içinde çözünmüş olur ve "hesaplama" nesnesine dönüştürülür. Fakat ontolojik yorumlama teması haline getirilmez. *Sunthesis* ile *dihairesis*'in (hatta esas itibariyle yargıdaki her türlü "ilişkilendirmenin") analitik olarak anlaşılmasının olanaklığı ya da olanaksızlığı, ontolojik sorunsalın ilkece hangi seviyede olduğuyla bağlantılıdır.

Bu meselenin *logos*'un yorumlanmasına etkisinin ve "yargı" kavramının tuhaf bir geri dönüş hareketiyle ontolojik meseleye etki edişinin ne kadar derin olduğunu, bize *copula* diye ifade edilen fenomen göstermektedir. Bu
160 "bağ" öncelikle sentez yapısının kendiliğinden anlaşılır diye varsayıldığını ve ölçüt koyucu yorumsal işlevini koruduğunu göstermektedir. Fakat eğer "ilişkilendirme" ve "birleştirme" denilen formel karakterler fenomenal bakımdan *logos*'un konusal yapı analizine herhangi bir katkı sağlamıyorsa, *copula* başlığıyla söylenmek istenen fenomenin de bağ ve birleştirmeyle ilgisi olmayacaktır. Ve eğer beyan ve varlık anlayışı, bizatihi Dasein'ın eksistensiyal varlık olanağıysa, "vardır" ve onun yorumu (ister tek başına dile getirilmiş olsun, isterse fiil eki olarak görünür olsun), eksistensiyal analitiğin sorunlar ilişkisine dahil olacaktır. Keza varlık sorusu çalışılırken (bkz. Birinci Ayrım, 3. Bölüm), bu özgün varlık fenomeniyle *logos* dahilinde yeniden karşılaşılacaktır.

Şimdilik beyanın tefsir ve anlamadan türetilmiş olduğu, *logos*'un "mantığının" kökünün Dasein'ın eksistensiyal analitiğinde yattığı belirgin kılınmaya çalışılmıştır. *Logos*'un ontolojik bakımdan yetersiz yorumlanmış olduğu bilgisi, antik çağ ontolojisinden kaynaklanan yöntemsel zeminin de ne kadar gayri asli olduğunu daha da çarpıcı biçimde idrak etmemize yol açmaktadır. Buna göre *logos* mevcut-olan olarak deneyimlenmiş, yorumlanmış ve açımladığı varolan da mevcut-olmaklık anlamına sahip olmuştur. Oysa varlığın bu anlamı, öteki

varlık olanaklarına karşı kayıtsız ve ayırtsız kaldığı için varlık, formel bir-şey-olarak-var-olma anlamı içinde eriyip gitmekte ve ikisi arasında salt alansal ayrım bile elde edilemeden kalmaktadır.[a]

§ 34. Şurada-Var-Olma ile Söz. Dil

Şuradalığın varlığını yani dünya-içinde-varolmanın açımlanmışlığını tesis eden fundamental eksistensiyaller bir-hal-içinde-bulunma ve anlamadır. Anlama tefsir olanağını kendi içinde taşır. Bu, anlaşılanı kendine maletmek demektir. Bir-hal-içinde-bulunma ve anlama eşit derecede asli iseler, belirli bir anlayış içinde bulunacaklardır. Dolayısıyla ona, belirli bir tefsir edilebilirlik de karşılık gelmektedir. Beyan örneğini kullanarak tefsirin uç türetimlerinden biri görünür kılınmıştı. Beyanın üçüncü imlenimi olan bildirim (doğrudan beyan) açıklığa kavuşturulurken söyleme ve konuşma kavramlarına varılmıştı ama kasten henüz dikkate alınmamışlardı. Dili *henüz şimdi* temalaştırmamızın amacı şunu göstermektir: Bu fenomenin kökleri Dasein'ın açımlanmışlığının eksistensiyal konstitüsyonunda yatar. *Dilin eksistensiyal-ontolojik temelini söz oluşturur.* Buraya dek bir-hal-için- 161
de-bulunma, anlama, tefsir ve beyanı yorumlarken zaten bu fenomenden sürekli yararlandıysak da tematik analizde onu adeta kenara itmiştik.

Eksistensiyal bakımdan söz bir-hal-içinde-bulunma ve anlamayla eşit derecede aslidir. Anlaşılabilirlik zaten kendine maledici tefsirde bulunmadan önce eklemlenmiştir. Söz anlaşılabilirliğin dile gelişidir. Dolayısıyla söz zaten tefsir ve beyanın temelini oluşturur. Tefsirde ve hatta daha asli olması bakımından söz etme sırasında dile getirilebilene anlam demiştik. Sözle dile getirme sırasında eklemlenenlere imlenim bütünü dedik. Bunu imlenim-

[a] Husserl.

lere ayrıştırmak mümkündür. İmlenimler dile getirilebilir olanın dile getirilmişi olduğu için hep anlamlıdırlar. Eğer söz (yani şuradalığın anlaşılabilirliğinin dile gelişi) açımlanmışlığın asli eksistensiyaliyse ve bu da birincil olarak dünya-içinde-varolmayla tesis ediliyorsa, söz de özü itibariyle özgün *dünyasal* bir varlık türüne sahip olmalıdır. Dünya-içinde-varolmanın bir-hal-içinde-bulunan anlaşılabilirliği *kendini söz olarak dile getirir.* Anlaşılabilirliğin imlenim bütünü *sözcüklere dökülür.* İmlenimlerden sözcükler doğar. Yani sözcük-nesnelerine imlenimler eşleniyor değildir.

Sözün açıkça-dile-dökülüşüne dil diyoruz. Bu sözcük bütünü (ki onun içindeyken söz kendine münhasır "dünyasal" anlamına sahiptir) bir dünya-dahilinde varolan olarak tıpkı el-altında-olanlar gibi mevcut bulunur. Dili mevcut-olan sözcük-nesnelere parçalayıp ayırmak mümkündür. Söz eksistensiyal bakımdan dildir. Çünkü açımlanmışlığını imlenimsel olarak dile getirdiği varolanın varlık türü fırlatılmış ve "dünyaya" tabi olan dünya-içinde-varolmadır.[a]

Dasein'ın açımlanmışlığının eksistensiyal konstitüsyonu olarak söz, onun varoluşu bakımından tesis edicidir. Sözlü konuşmaya birer olanak olarak *duyma* ve *susma* da aittir. Varoluşun eksistensiyalitesi bakımından sözün tesis edici işlevi bu fenomenler sayesinde özellikle açıklık kazanır. Burada mesele öncelikle, söz olarak sözün yapısının ortaya çıkarılmasıdır.

Söz etme, birlikte-varolmanın ait olduğu dünya-içinde-varolmanın anlaşılabilirliğinin "imleyici" eklemlenişi olup ilgilenilen birlikte-olmaklığın hep belirli bir minvali içinde bulunur. Birlikte-olmaklıktan şöyle söz edilir: kabul etme, reddetme, çağırma, uyarma, müzakere etme, istişare etme, rica etme ve ayrıca "beyanatta bulunma" ve "konuşma yapma" minvalinde söz etme. Söz etme, bir

[a] Dil için fırlatılmışlık özseldir.

şeyler hakkında söz etmedir. Sözün *ne-hakkındalığı*, belirleyici bir beyanda bulunma teması karakterine sahip 162
olmak zorunda değildir, hatta çoğunlukla böyle olmaz. Zira emir de bir şey hakkındadır. Dileğin de ne-hakkındalığı vardır. Rica etmenin ne-hakkındalığı yok değildir. Söz bu yapı momentine zorunlu olarak sahiptir çünkü dünya-içinde-varolmanın açımlanmışlığını birlikte tesis etmekte olup kendi yapısı Dasein'ın bu temel konstitüsyonunca önceden oluşturulmuştur. Sözün hakkında-söz-ettiği şeye daima belirli bakımlardan ve belirli sınırlar dahilinde "hitap" edilmektedir. Her sözün içinde bizatihi olarak *hakkında-söz-edilen* vardır. Başka bir deyişle, ilgili dilek, soru veya dertleşmelerde dile getirilenin kendisi vardır. Söz kendini bunlar sayesinde bildirir.

Yukarıdaki analizde de gösterilmiş olduğu gibi *bildirim* fenomeni, geniş bir ontolojik anlam bakımdan anlaşılmalıdır. Beyan edici "bildirim" (örneğin haberdar etme) prensipte eksistensiyal olarak kavradığımız bildirimin özel halidir. Çünkü anlamasal birlikte-olmaklığın dile getirilişi onda tesis edilir. Birlikte-bir-hal-içinde-bulunma ve birlikte-varolma anlayışının "paylaşımını" o icra eder. Bildirim asla bazı yaşantıların nakledilmesi, örneğin bir öznenin kendi içindeki görüş ve dileklerin başka bir öznenin içine taşınması demek değildir. Birlikte-Dasein özü itibariyle birlikte-bir-hal-içinde-bulunma ve birlikte-anlama içinde zaten açığa çıkmaktadır. Birlikte-varolma, söz etme sırasında "açıkça" *paylaşılır* yani o zaten *vardır* ama kavranıp kendine maledilmemiş olarak henüz paylaşılmış değildir.

Bir şey hakkında söz etme, hakkında söz ettiğini bildirdiği gibi *kendini-sözcüklere-dökme* karakterine de sahiptir. Söz etme sırasında Dasein kendini *sözcüklere döker*. Ama Dasein öncelikle kendini "içerideki" olarak dışarıya kapattığı için değil, dünya-içinde-varolma olarak zaten anlayarak "dışarıda" olduğu için kendini sözcüklere döker.

Dile getirilen zaten dışarıda-olandır.[a] Bir başka deyişle, bir-hal-içinde-bulunmanın (duygu durumunun) şu veya bu minvalidir ki daha önce gösterdiğimiz gibi o, içinde-olmaklığın tam açımlanmışlığıyla ilgilidir. Örneğin bir-hal-içinde-bulunan içinde-olmaklığın ifadesinin dilsel belirtimi tonlama, modülasyon, söz temposu ve "konuşma tarzında" yatmaktadır. Bir-hal-içinde-bulunmanın eksistensiyal olanağının (yani varoluşun açımlanışının) bildirimi, "şairane" sözün kendine özgü hedefi olabilmektedir mesela.

Söz, dünya-içinde-varolmanın bir-hal-içinde-bulunan anlaşılabilirliğinin imlenimsel eklemlenişidir. Tesis edici momentleri olarak ona şunlar aittir: sözün ne-hakkındalığı (hakkında-söz-edilen), sözü edilenin kendisi, bildirim ve ifade. Bütün bunlar dilde empirik olarak parça parça toplanabilen nitelikler olmayıp kökü Dasein'ın
163 varlık konstitüsyonunda yatan eksistensiyal karakterlerdir. Dil diye bir şeyin ontolojik bakımdan mümkün olabilmesini sağlayan bunlardır. Fakat belirli bir söz edişin olgusal dil biçimleri içinde bu momentlerden bazıları bulunmayabileceği gibi, bazıları da dikkat çekmeyebilir. Bunların çoğu kere "sözcüklerle" ifade *edilmiyor olması*, belirli bir söz etme türünün belirtimidir aslında. Söz eğer söz ise, bu yapıların bütünü içinde yer almak zorundadır.

"Dilin özünü" kavrama denemeleri, hep bu momentlerden birini ya da diğerini cihet almış ve dili "ifade," "sembolik form," "beyan" olarak bildirim, yaşantı "açıklaması" veya yaşamın "biçimlendirilmesi" kılavuzluğunda kavramıştır. Fakat dilin tam olarak yeterli tanımına varabilmek için söz konusu çeşitli belirleme parçalarını bağdaşımcı biçimde biraraya getirmek işe yaramayacaktır. Keza burada kritik olan, söz yapısının ontolojik-eksistensiyal bütününü Dasein'ın analitiği temeli üzerinde çalışıp açığa çıkarmaktır.

---

[a] Şuradalık; açık bir konum olarak dışarıya-yerleştirilmişlik.

Sözün anlama ve anlaşılabilirlikle olan ilişkisi, onun kendisine ait bir eksistensiyal olanak yardımıyla yani duymayla çok daha açıklık kazanacaktır. Bir şeyi "doğru" duymadığımızda "anlamadım" dememiz tesadüf değildir. Zira duyma, söz bakımından tesis edicidir. Nasıl ki dilsel ifade söze dayanıyorsa, işitsel duyum da duymaya dayanır. Bir şeyi duyma, Dasein'ın başkaları için birlikte-oluşuna eksistensiyal olarak açık olması demektir. Hatta duyma, Dasein'ın kendi zati varlık olanağına birincil ve sahih olarak açık oluşunu tesis etmektedir: her Dasein'a eşlik eden bir dostun sesini duyma olarak. Dasein duymaktadır çünkü anlamaktadır. Başkalarıyla birlikte anlamasal dünya-içinde-varolma olarak Dasein, birlikte-Dasein'a ve kendine "kulak verdiği" gibi, kulak veriyor olmaklığın kendisine de ait olmaktadır. Birbirini-duyma (ki birlikte-varolma onun içinde teşekkül eder) şu olası minvallere sahiptir: takip etme, eşlik etme ve olumsuzlayan moduslar olarak duymama, karşı çıkma, karşı koyma, yüz çevirme.

Eksistensiyal bakımdan birincil olan bu duyabilmekliğin temeli üzerinde *kulak verme* gibisinden bir şey mümkün olabilmektedir. Kulak verme, psikolojinin "öncelikle" duyma diye belirlediklerine (yani tını ve sedaları duyumsama) kıyasla fenomenal bakımdan çok daha aslidir. Kulak verme de anlamasal duymanın varlık türüne sahiptir. Zira bizler asla "öncelikle" birtakım gürültü veya ses karmaşası duymayız. Bilakis duyduklarımız hep araba veya motosiklet sesidir mesela. Bizler hep askerlerin uygun adım yürüyüşünü, poyrazı, ağaçkakan sesini, ateşin çıtırtısını duyarız.

"Saf bir seda" "duyabilmek" için oldukça yapay ve 164
karmaşık bir tutum gerekir. Öncelikle motosiklet veya araba sesi duyuyor olmamız, dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın hep dünya-dahilindeki el-altında-olanlarla *birlikte* bulunduğunun fenomenal kanıtıdır. Bir başka

deyişle, öncelikle "duyular" karmaşası var, sonra bunlar şekillendiriliyor ve öznenin bu sayede üzerine basıp "dünyaya" varmak üzere uzanabileceği bir sıçrama tahtası oluşturuluyor değildir. Özü itibariyle anlamasal olan Dasein öncelikle anladığıyla birlikte bulunur.

Öte yandan başkasının sözünü açıkça duyarken de öncelikle söyleneni anlarız. Daha doğru bir deyişle, söz hangi varolan hakkındaysa biz de onda başkasıyla peşinen birlikteyizdir. Keza öncelikle seslendirilerek dile gelişin kendisini duyuyor *değiliz*. Hatta konuşmanın zor duyulur olduğu durumlarda veya yabancı bir dilde bile öncelikle duyduklarımız, *anlaşılmaz* sözcüklerdir, seda verileri çokluluğu değil.

Fakat sözün ne-hakkında olduğuna ilişkin "doğal" duymada, sözün söylenme minvalini ("diksiyonu") aynı zamanda duyabilmekteysek de, bunu yapabilmek için konuşulanı yine peşinen birlikte-anlamak gerekmektedir. Çünkü ancak bu şekilde, söylemenin nasıllığının sözün tematik ne-hakkındalığına uygunluğunu tartmak mümkün olabilmektedir.

Aynı şekilde, sözle karşılık verme olarak yanıt, öncelikle sözün birlikte-varolma içindeki anlamayla zaten doğrudan "paylaşılan" ne-hakkındalığından doğmaktadır.

Birinin başkasına kulak verebilmesi için bir eksistensiyal olanak olarak söz söyleme ve duyma verili olmalıdır. "Lafla uslanmayanın" "tekdir edilmek" zorunda kalınması, aslında onun pekala kulak verebilmekliğinden kaynaklanmaktadır. Öte yandan kulak kabartma, işitsel anlamanın olumsuzlayan bir halidir. Söz söyleme ve duyma, anlama üzerine temellenir. Anlama ne çok söz söylemeyle, ne de hararetle kulak kabartmayla olur. Çünkü yalnızca anlayan duyabilir zaten.

Söz söylemenin başka bir özsel olanağı yine aynı eksistensiyal temele sahiptir: *susma*. Birlikte-söyleşme sırasında susan, sözcükleri bitmek bilmeyenlere kıyasla

"anlayış" sahibi oluğunu belki daha sahih biçimde göstermektedir. Bir şey hakkında çok konuşmak, onun hakkındaki anlayışı daha ileriye taşımanın teminatını sağlamak demek değildir. Bilakis: Uzun uzadıya konuşmak örtücüdür ve anlaşılanı sözüm ona açıklığa taşır. Ama bu, aslında sıradanlığın anlaşılmazlığı demektir. Öte yandan susmak, dilsiz olmak değildir. Zira dilsiz biri "konuşma" eğilimini taşır. Dilsiz biri, susma olanağından yoksun ol- 165
duğu kadar, böyle bir olanağa hiç sahip olmadığını da kanıtlamaktadır. Dilsizde olduğu gibi, doğası gereği az konuşma alışkanlığına sahip biri de sustuğunu ve susabildiğini gösterebilme olanağından mahrumdur. Asla bir şey söylemeyen biri, gerek gördüğü anda susamayacaktır. Yalnızca sahici söz söylemede sahih susma mümkündür. Susabilmek için Dasein'ın söyleyecek[a] bir şeyi olması yani kendine ilişkin sahih ve zengin bir açımlanmışlığa sahip olması gerekir. Ancak bu durumda suskunluk açığa çıkabilir ve "lakırtıyı" ezip geçer. Söz söylemenin modusu olarak suskunluk Dasein'ın anlayabilirliğini öyle asli biçimde dile getirir ki sahici duyabilme ve şeffaf birlikte-olmaklık ondan doğar.

Şuradalığın varlığı (yani bir-hal-içinde-bulunma ve anlama) bakımından söz tesis edici olduğundan ve Dasein dünya-içinde-varolma demek olduğundan, söz söyleyen içinde-olmaklık olarak Dasein zaten kendini hep dile getirmektedir. Daseinin dili vardır. Hergünkü varoluşlarını çoğunlukla birlikte-söyleşme üzerine kuran ve bakıp görebilen "gözlere" sahip Yunanların, Dasein'ın hem önfelsefi hem de felsefi tefsiri sırasında insanın özünü *zoon logon ekhon*[b] olarak belirlemeleri bir tesadüf müdür? Bu insan tanımının daha sonraları *animal rationale* ("akıl sahibi canlı") olarak tefsir edilmiş olması,

[a] Peki, söylenecek-olan (varlık)?

[b] "Toplayıcı" olarak insan, varlığa toplanma – varolanın açıklığında mevcut olma (bu ise arka plandadır).

esasen "yanlış" olmasa da Dasein tanımının temin edildiği fenomenal zeminin üzerini tümüyle örtmüştür. İnsan söz söyleyen bir varolan olarak kendini gösterir. Bu, sesli ifadede bulunma olanağına sahip olduğu anlamına gelmez. Bilakis bu varolanın dünyayı ve Dasein'ın kendisini keşfetme minvaliyle var olduğu anlamına gelir. Yunanlarda dile karşılık gelen bir sözcük bulunmuyordu. Onlar bu fenomeni "öncelikle" söz olarak anlıyordu çünkü. Fakat felsefi düşünüm içinde *logos* çoğunlukla beyan olarak dikkate taşındığından, sözün form ve bileşenlerinin temel yapılarının çalışılması hep *bu logos* anlayışının kılavuzluğunda icra edilir olmuştur. Gramerbilim kendi temelini bu *logos*'un "mantığında" aramıştır. Oysa bu, mevcut-olan ontolojisine dayanmaktadır. Daha sonraları gelişen dilbilime aktarılan ve ilkesel olarak günümüzde bile hakim olan "imlenim kategorilerinin" temel içeriği, söz için beyanı cihet kabul etmeyi sürdürmektedir. Fakat bu fenomeni, bir eksistensiyalin ilkesel asliliği ve kapsamı içinde ele alacak olursak, dilbilimi ontolojik bakımdan çok daha asli temeller üzerine oturtma zorunluluğu ortaya çıkacaktır. Gramerbilimin mantıkbilimden *kurtulabilmesi* için bir eksistensiyal olarak sözün *a priori* temel yapısına ilişkin *öncel pozitif* anlayışa gerek vardır.
166 Oysa nakledilerek bize gelenleri düzelterek ve tamamlayarak böyle bir şeyi yapmak mümkün değildir. Bunu dikkate alarak, esasen anlaşılabilir olanların tümünün olanaklı imlenimsel eklemlendirilişinin temel yapılarının neler olduğu sorgulanmalıdır – yalnızca teorik temaşayla bilinen ve önermeler halinde ifade edilen dünya-dahilindeki varolanların değil. Mümkün oldukça çok ve birbirinden uzak dilleri kapsamlı biçimde karşılaştırarak bir imlenim öğretisine kendiliğinden varmak olanaksızdır. Yine aynı şekilde, W. von Humboldt'un dili sorunsallaştırdığı felsefi ufku devralmak da yeterli olamayacaktır. Zira imlenim öğretisinin kökleri Dasein ontolojisine da-

yanmaktadır. Onun gelişim ve çöküşü bu ontolojinin kaderine bağlıdır.[1]

Nihayetinde felsefi araştırmalar, dile hangi varlık türünün esasen ait olduğuna karar vermek zorunda kalacaktır. Dil dünya-dahilinde el-altında-olan bir malzeme midir, yahut Dasein'ın varlık türüne mi sahiptir, yoksa ikisi de değil midir? Dilin varlığı ne türdendir ki "ölü" olabilmektedir? Bir dilin gelişmesi ve yok olması ontolojik bakımdan ne demektir? Bizler bir dilbilime sahibiz ama onun kendine konu edindiği varolanın varlığı halen karanlıklar içindedir. Hatta onunla ilgili inceleyici sorunun ufku bile halen kapalıdır. İmlenimlerin öncelikle ve çoğunlukla "dünyasal" olması, dünyanın atıfsallığı aracılığıyla hatlarının önceden çizilmiş olması ve hatta onların ağırlıklı olarak "mekansal" olması bir tesadüf müdür? Yoksa bu "olgu" eksistensiyal-ontolojik bakımdan zorunlu mudur? Eğer öyleyse neden? Felsefi araştırmalar "şeylerin kendisini" soruşturabilmek ve kavramları açıklığa kavuşturulmuş mesele seviyesine yükseltebilmek için artık "dil felsefesinden" feragat etmek zorunda kalacaktır.

Dile ilişkin bu yorumlar, bu fenomenin Dasein'ın varlık konstitüsyonu içindeki ontolojik "yerini" açığa çıkarma ve aşağıdaki analizlere hazırlık oluşturma amacını taşıyordu. Aşağıdaki analizler, fundamental varlık türünü kendine kılavuz edinerek sözün öteki fenomenlerle ilişkilerini Dasein'ın hergünkülüğünü ontolojik bakımdan daha asli biçimde bakışa taşımaya yarayacaktır.

B. Şuradalığın Hergünkü Varlığı ve Dasein'ın Düşmüşlüğü

Buraya kadarki yorumlarımız dünya-içinde-varolmanın açımlanmışlığının eksistensiyal yapılarına geri gidince,

[1] İmlenim öğretisi hakkında bkz. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, c. 2, 1. ve 4-6. İnceleme. Bu sorunsalın daha radikal bir ele alınışı için bkz. *Ideen I*, *a.g.e.*, § 123 vd, s. 255 vd.

Dasein'ın hergünkülüğünü bir bakıma gözden kaçırmış
167 oldu. Bu yüzden analizimiz tematik olarak belirlenmiş fenomenal ufku geri kazanmak zorundadır. Şimdi şu soru sorulacaktır: Eğer Dasein hergünkü varlığını herkes türü içinde bulunduruyorsa, dünya-içinde-varolmanın açımlanmışlığının eksistensiyal karakterleri nelerdir? Onun özgül bir-hal-içinde-bulunuşu, özel anlaması, sözü ve tefsiri var mıdır? Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla herkes içinde soğurulduğunu ve herkesin hakimiyeti altında olduğunu yeniden hatırladığımızda, yukarıdaki soruların yanıtlanması çok daha acil bir hal alacaktır. Dünya-içinde-varolmaya fırlatılmış Dasein, tam da bu yüzden öncelikle herkes kamusallığına fırlatılmış değil midir? Peki, söz konusu kamu, herkesin özgün açımlanmışlığından başka bir şey demek değil midir?

Eğer birincil olarak anlama, Dasein'ın var-olabilmekliği olarak kavranılıyorsa, herkes anlayışı ve tefsirine dair analizlere bakılarak, herkes olarak Dasein'ın hangi varlık olanaklarını açımlayıp kendine malettiğini görmek mümkün olabilecektir. Keza bu olanaklar, hergünkülüğün özsel varlık eğilimini de açığa çıkarmaktadır. Ve netice olarak, bu varlık eğilimi ontolojik bakımdan yeterli ölçüde açıklığa kavuşturulunca, Dasein'ın asli bir varlık türünü açığa çıkaracaktır. Böylelikle, gösterilen fırlatılmışlık fenomeni kendi eksistensiyal somutluğu içinde buradan hareketle ortaya konulabilir olacaktır.

Bizden öncelikle talep edilen, herkesin açımlanmışlığını (yani söz, bakış ve tefsirin hergünkü varlık türünü) belirli fenomenler üzerinde görünür kılmaktır. Bununla ilgili olarak şu açıklamayı yapmak gerekli olabilir: Bu yorumlar saf ontolojik amaca sahip olup hergünkü Dasein'ın ahlaktan dem vuran eleştirisi olmadığı gibi, bir "kültür felsefesi" emelini de gütmekten çok uzaktır.

§ 35. Lakırtı

"Lakırtı" ifadesi burada, aşağılayıcı bir imlenimde kullanılmamaktadır. Terminolojik bakımdan lakırtı, hergünkü Dasein'ın varlık türü olan anlama ve tefsiri tesis eden pozitif bir fenomeni imlemektedir. Söz çoğunlukla kendini dile getirir ve zaten hep kendini dile getirmiştir. Söz dildir. Dile getirilende zaten hep anlayış ve tefsir bulunur. Dile getirilmişlik olarak dil, Dasein anlayışının tefsir edilmişliğini içinde saklar. Bu tefsir edilmişlik, dilde de olduğu gibi yalnızca mevcut-olmaklık değildir. Bilakis onun varlığı da bizatihi Daseinsaldır. Dasein öncelikle ve belirli sınırlar içinde çoğunlukla ona tevdi edilmiş durumdadır. Ortalama anlamanın ve ilgili bir-hal-içinde-bulunmanın olanaklarını düzenleyip dağıtan 168
odur. Dile getirilmişlik, eklemlenmiş anlam ilişkilerinin bütünü içinde, açımlanmış dünyanın anlayışını sakladığı gibi, bununla eşit derecede asli olarak başkalarıyla birlikte-Dasein'ı anlamayı, keza Dasein'ın bizatihi içinde-olmaklığını anlamayı da hep içinde barındırır. Dile getirilmişlik için böylelikle emanet edilmiş olan anlama, bu varolanın eriştiği ve aktarıldığı keşfedilmişliğini ilgilendirdiği gibi, ilgili varlık anlayışını ve yeni tefsirlerde bulunabilmesini ve ayrıca yeni kavramsal eklemlenişlerin eldeki olanak ve ufuklarını da ilgilendirmektedir. Dasein'ın bu tefsir edilmişlik olgusuna yalnızca işaret edip konuyu orada bırakmaktan ziyade, sözün dile gelmişliğinin ve dile gelişinin eksistensiyal varlık türünü de sorgulamak durumundayız. Eğer sözü bir mevcut-olan olarak kavramak mümkün değilse varlığı nedir? Bu, Dasein'ın hergünkü varlık türüyle ilgili ilkesel olarak bize ne söylemektedir?

Kendini-dile-getiren söz, bildirimdir. Onun varlık eğilimi, sözün hakkında-söz-edileniyle açımlanan varlığı, bunu duyanla paylaşmaktır.

Konuşulan dilde zaten bulunan ortalama anlaşılabilirlik yüzünden kendini-dile-getirme sırasında bildirilen söz, onun ne-hakkındalığı üzerine sözü duyanın kendini asli bir anlayışsal varlığa eriştirmeksizin anlaşılabilmektedir. Anlaşılan şey, hakkında söz edilen varolanın aslında kendisi değildir. Yalnızca bizatihi konuşulan şeyin kendisi duyulmaktadır. Anlaşılan budur, üstelik sözün ne-hakkındalığı da aşağı yukarı anlaşılmış olur. *Aynı* şeylerden bahsedilebiliyor olunması, dile getirileni *aynı* ortalamalık içinde birlikte anlıyor olmaktan ileri gelir.

Duyma ve anlama, hakkında sözü edilene kendini öncesel biçimde kenetlemiştir. Bildirim, hakkında söz edilen varolanın birincil varlık ilişkisini "paylaşıyor" değildir. Bilakis birlikte-olmaklık, hakkında söz edilenin hep-birlikte-söyleşilmesi ve ilgilenilmesi içinde hareket eder. Onu ilgilendiren, konuşuluyor olunmasıdır. Sözün sahiciliği, konuya uygunluğu ve anlaşılması söylenmişlik, nutuk ve ifadeyi temsil eder. Ve söz, hakkında konuşulan varolanla birincil varlık ilişkisini kaybettiğinden veya zaten kazanmamış olduğundan, kendisini bildirirken bu varolanı kendisine asli biçimde maletmemekte ve *laf taşıma* ve *arkasından konuşma* yoluyla kendini aktarmaktadır. Hakkında konuşulanın kendisi, daha geniş daireler çizmeye başlamakta ve hakim bir karaktere kavuşmaktadır. Bir şey, hakkında öyle dendiği için öyle olur artık. İşte lakırtı, tam da bu laf taşıma ve arkasından konuşmayla tesis olur. Bu yüzden zaten başlangıçta sağlam bir zemin üzerinde durmuyor olmaklığımız artık tümüyle zeminsizlik seviyesine düşmektedir. Bu durum, yalnızca şifahen arkasından konuşmayla sınırlı olmayıp
169 yazılı alana da sirayet ederek kendini "çalakalemlik" olarak yaygınlaştırmaktadır. Buradaki arkasından konuşma, kulağa çalınanlar üzerine temelleniyor değildir. Bilakis yarım yamalak okunanlardan beslenmektedir. Okurun ortalama anlayışı, neyin asli olarak elde edilip

kazanıldığının, neyin ise arkasından konuşmaya dayandığının *asla* ayırdına *varamayacaktır*. Dahası ortalama anlayış, böylesi bir ayrımı istemeyecek ve hatta bu ayrıma gerek bile duymayacaktır çünkü ortalama anlayış zaten her şeyi anlamış olmak demektir.

Lakırtının zeminsizliği, onun kamuya dahil olma yollarını tıkamaz, bilakis bunu kolaylaştırır. Lakırtı, konuları önceden kendimize maletmek zorunda kalmadan her şeyi anlama olanağıdır. Böyle bir maletme sırasında başarısızlığa uğrama tehlikesinden bizi koruyan yine lakırtıdır. Herkesin derleyip toparlayabileceği lakırtı, bizi sahici anlama görevinden muaf kıldığı gibi, kayıtsız bir anlaşılabilirlik yaratarak hiçbir şeyin kapalı kalmamasını sağlar.

Dasein'ın özsel varlık konstitüsyonuna ait olan ve onun açımlanmışlığını birlikte oluşturan söz, lakırtıya dönüşme olanağına sahiptir. Lakırtı olarak söz, dünya-içinde-varolmayı eklemlenmiş bir anlayış içinde açık tutmaz, onu kapatır ve dünya-dahilindeki varolanların üstünü örter. Bunun için aldatma kastını taşıması gerekmez. Zira lakırtının varlık türünde, bir şeyi *bilinçli olarak* başka bir şeymiş gibi *gösterme* yoktur. Açımlamanın örtmeye döndürülmesi için zeminsiz dayanaksız söz söyleme ve laf taşıma zaten yeterlidir. Çünkü söylenen söz, öncelikle hep "söyleyici" yani keşfedici olarak anlaşılmaktadır. Dolayısıyla lakırtı, tabiatı gereği (hakkında konuşulanın zeminine inmeyi *ihmal ettiği* için) bir örtmedir.

Hakkında konuşulanın sözde anlayışına vardırtan lakırtı, bu sözdelik yüzünden her türlü yeni soru ve hesaplaşmayı engellediği, kendine has biçimde bastırdığı ve geride tuttuğu için örtme daha da artar.

Lakırtının bu tefsir edilmişliği Dasein'da kabuklaşmış olarak hep bulunur. Pek çok şeyi öncelikle bu minvalde öğreniriz. Üstelik pek çok şey böyle bir ortalama an-

layışın asla ötesine geçemez. Dasein'ın öncelikle içinde büyüdüğü bu hergünkü tefsir edilmişlikten kurtulması asla mümkün değildir. Bütün sahici anlama, tefsir etme ve bildirimler, yeniden keşifler ve yeni baştan kendine maletmeler bu hergünkü tefsir edilmişlik içinde, ondan hareketle ve ona karşı yürütülür. Bu tefsir edilmişlik tarafından dokunulmamış ve ayartılmamış olan, "dünya" manzarası önünde serbestçe duran ve onun seyrine dalabilen bir Dasein hiçbir zaman olmamıştır. Hatta kamusal tefsir edilmişliğin hakimiyeti, duygu durumu olanakları
170 (bir başka deyişle, dünyanın Dasein'ın umurunda olma temel türü) hakkında bile peşinen karar vermiştir. Herkes, bir-hal-içinde-bulunmanın çizgilerini önceden çekmekte ve neye nasıl "bakılacağını" belirlemektedir.

Bu minvalde örtücü olan lakırtı, kökünden koparılmış Dasein anlayışının varlık türüdür. Fakat bu, herhangi bir mevcut-olanda bir mevcut-olan durum olarak bulunuyor değildir. Bilakis onun eksistensiyal kökünden koparılmışlığı, mütemadiyen kökünden koparılmışlık minvaliyledir. Bu ontolojik bakımdan şu demektedir: Kendini lakırtı içinde tutan Dasein, dünya-içinde-varolma olarak dünyaya, birlikte-Dasein'a ve içinde-olmanın kendisine ilişkin birincil ve asli-sahici varlık ilişkilerinden koparılmış olur. Kendini böylece muallakta tutan Dasein, yine de bu minvalde hep bir "dünyada," başkalarıyla birlikte ve bizzat kendisiyle birlikte olmaya devam eder. Yalnızca kendi açımlanmışlığı bir-hal-içinde-bulunmasal-anlayışsal sözle tesis edilmiş varolanlar (yani bu ontolojik konstitüsyon içinde kendi şuradalığı olarak kendi "dünya-içinde-varolması" olarak *var* olanlar) böylesi bir kökünden koparılmışlık var-olabilirliğine sahip olabilmektedir. Bu durum, Dasein'ın var olmayışlığı demek değildir kesinlikle. Bu daha ziyade onun en hergünkü ve en inatçı "realitesidir."

Ortalama tefsir edilmişliğin kendiliğinden anlaşılırlığı ve özgüveni yüzündendir ki onun koruyucu şemsiyesi

altındaki Dasein için giderek artan bir zeminsizliğe doğru akıp giden kendi muallaklığının tekinsizliği örtük kalabilmektedir.

§ 36. Merak

Şuradalığın anlaşılmasının ve açımlanmışlığının analizinde *lumen naturale*'ye işaret etmiş, içinde-olmaklığın açımlanmışlığına Dasein'ın *kayranı* demiştik. Bakış gibisinden bir şey ancak bunun içinde mümkündür. Dasein'ın kendi özsel var-olabilmekliği dolayısıyla ilintilenebildiği varolanları sahici biçimde kendine maledebilmesi açısından bakış, Daseinsal tüm açımlayışların (yani anlamanın) temel türü olarak kavranılmalıdır.

Bakışın temel konstitüsyonu, hergünkülüğün "bakmaya" ilişkin kendine mahsus bir varlık eğiliminde kendini gösterir. Biz bunu *merak* terimiyle ifade ediyoruz. Karakteristik olarak merak, yalnızca bakmayla sınırlı olmayıp dünyayla özgün bir duyumsayıcı karşılaşmayı sağlama eğilimini de dile getirmektedir. Biz bu fenomeni, ilkesel olarak eksistensiyal-ontolojik bakımdan yorumlayacağız. Oysa bilgiyi cihet alsaydık konu çok daraltılmış olurdu ki zaten o, çok erken dönemlerde ve Yunan felsefesinde hiç de tesadüfi olmayan biçimde "bakmaktan zevk alma" olarak kavranılmıştı. Aristoteles'in ontolojiye ilişkin çalışmalarının derlendiği külliyatının ilk metni şu cümleyle başlar: *pantes anthropoi tou eidenai oregontai phusei.*[1] İnsanın varlığında özü gereği bakmaya ilişkin ihtimam-gösterme yatar. Böylece, varolanlara ve onların varlıklarına ilişkin bilimsel araştırmanın menşeini, Dasein'ın bu varlık türünden hareketle açığa çıkarmaya gayret eden inceleme başlar. Bilimin eksistensiyal olarak ortaya çıkışına ilişkin Yunanların bu yorumu tesadüfi değildir. Bu yorum dahilinde, Parmenides'in şu önerme-

[1] *Metafizik*, A 1, 980 a 21.

siyle, hatları çizilen anlayışa açıklık kazandırılmıştır: *to gar auto noein estin te kai einai.* Varlık saf görüleyen duyumda kendini gösterendir ve yalnızca bu temaşa varlığı keşfeder. Asli ve sahici hakikat yalnızca saf görüde yatar. Bu tez, bundan böyle Batı felsefesinin hep temeli olmuştur. Hegel diyalektiği onda saikini bulabilmekte ve ancak onun zemini üzerinde mümkün olabilmektedir.

"Bakmanın" tuhaf önceliğini özellikle *concupiscentia* üzerine yaptığı yorumlar bağlamında Augustinus fark etmişti.[1] *Ad oculos enim videre proprie pertinet*: Bakma sahih olarak gözlere aittir. *Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus*: Ama biz bu "bakmak" sözcüğünü diğer duyularımız için de kullanırız; bilgi sahibi olabilmek için kendimizi onlara vakfettiğimizde. *Neque enim dicimus: audi quid rutilet; aut, olefac quam niteat; aut, gusta quam splendeat; aut, palpa quam fulgeat: videri enim dicuntur haec omnia*: Çünkü biz şöyle demeyiz: nasıl parıldadığını duy; veya nasıl parıldadığını kokla; veya nasıl ışık saçtığını tat; veya nasıl ışıldadığına bir dokun. Bütün bunlarda şöyle deriz: *bak.* Bütün bunlara bakıldığını söyleriz. *Dicimus autem non solum, vide quid luceat, quod soli oculi sentire possunt*: Fakat şöyle demekle de yetinmeyiz: nasıl ışıldadığına bak, yalnızca gözlerimizin duyumsayabildikleri için. *Sed etiam, vide quid sonet; vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit*: Keza şöyle de deriz: nasıl çınladığına bak, nasıl koktuğuna bak, tadına bak, katılığına bak. *Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant*: Bu yüzden duyularımızla deneyimlediklerimize genel olarak "göz zevki" denir çünkü konu, gözleri-

[1] *İtiraflar*, Kitap 10, Bölüm 35.

mizin önceliğe sahip olduğu bir bilme olduğunda diğer duyularımız da belirli bir benzerlikten hareketle bakma yetisini kendilerine maleder.

Bu yalnızca-duyumsama eğilimi meselesi nedir? Dasein'ın hangi eksistensiyal konstitüsyonu merak fenomeni üzerinden anlaşılır olmaktadır? 172

Dünya-içinde-varolma öncelikle ilgilenilen dünya içine soğurulmuştur. İlgilenme, el-altında-olanı keşfeden bir-şey-için-bakışın kılavuzluğunda yürür ve keşfedilmişliğinde muhafaza olur. Her türlü yapıp edişlerin icraat güzergâhını, araçlarını, uygun fırsatlarını ve uygun anlarını bir-şey-için-bakış sunar. İlgilenme duraksayabilir de: dinlenmek için icraata ara vermek ya da işi bitirmiş olmak anlamında. Duraksama sırasında ilgilenme ortadan kalkmaz ve fakat bir-şey-için-bakış serbest kalır, o artık iş-dünyasına bağlı değildir. Duraksama sırasında ihtimam-gösterme, serbest kalan bir-şey-için-bakışa dahil olur. İş-dünyasının bir-şey-için-bakışsal keşfi, mesafe-kaldırmaklık varlık karakterine sahiptir. Serbest kalan bir-şey-için-bakışın, yakınlaştırmak için ilgileneceği herhangi bir şeyi el-altında kalmamıştır artık. O, özü itibariyle mesafe-kaldırıcı olduğundan, kendine yeni mesafe-kaldırma olanakları sağlar. Bu şu demektir: En yakındaki el-altında-olandan uzaklaşıp uzak ve yabancı bir dünyaya eğilim gösterir. İhtimam-gösterme, "dünyanın" yalnızca *görünüşüne* bakarak onda duraksama ve eğleşme olanaklarıyla ilgilenme haline dönüşür. Dasein uzak olanı arar. Ama onu yalnızca görünüşü bakımından kendi yakınına taşımak için yapar. Dasein, dünyanın yalnızca görünüşünce sürüklenip gider. Bu öyle bir varlık türüdür ki burada Dasein, kendi dünya-içinde-varoluşundan kurtulmak ister yani en yakındaki hergünkü el-altında-olandan kurtulmak ister ve bunlarla ilgilenir.

Fakat serbest kalan merak, bakmayla ilgilenir: Baktığını anlamak yani onunla tek bir varlık içinde olmak için

değil, *yalnızca* bakmak için. Yeni olanı arayıp bulmak, sonra da ondan yine başka yenilere sıçramaktır amaç. Bu bakışın ihtimam-gösterişi, kavrama ve hakikat içinde bilerek var olma için değil, kendini dünyaya bırakma olanakları içindir. Dolayısıyla merak, en yakında olanda özgün bir *eğleşmeme* karakterine sahiptir. Yine bu yüzden, temaşa edici eğleşmenin rahatlığını değil, hep daha yeninin ve sürekli değişen karşılaşmaların rahatsızlık ve heyecanını arar. Eğleşmeme içindeki merak, mütemadiyen *dikkat dağıtıp oyalanma* olanağıyla ilgilenir. Merakın, varolanı hayranlıkla temaşa etmek demek olan *thaumazein*'le artık hiçbir alakası kalmamıştır bu yüzden. Hayrete düşerek anlayamamanın katına varmak gibisinden bir derdi yoktur onun. Zira merak, öyle bir bilgi sağlar ki bu, zaten biliyor olmanın ötesine geçemez. Merakı tesis eden iki moment olan ilgilenilen çevreleyen-dünyada *eğleşmeme* ile yeni olanaklar içinde *dikkat dağıtıp oya-*
173 *lanma*, bu fenomenin üçüncü öz karakterini temellendirmektedir: Biz ona *duraksamamaklık* diyoruz. Merak her yerde ve hiçbir yerdedir. Dünya-içinde-varolmanın bu modusu, hergünkü Dasein'ın kendini kökünden sürekli kopardığı yeni bir varlık türünü açığa çıkarmaktadır.

Lakırtı, merak yollarına da hükmeder. Nelerin okunup görülmesi gerektiğini söyler. Merakın her-yerde-ama-aslında-hiçbir-yerde-olmayışı lakırtıya emanet edilmiştir. Söz ve bakışın bu hergünkü iki varlık modusu, kökünden kopartma eğilimleri bakımından yalnızca yan yana mevcut-olan iki ayrı modus olmayıp *tek* bir minvaldir ve birini *diğerinin* peşinden sürüklemektedir. Hiçbir şeyin kapalı kalmadığı merak ve hiçbir şeyin anlaşılmaz olmadığı lakırtı, bu minvalde varolan Dasein'a sözüm ona sahici bir "capcanlı hayatın" teminatını sağlar. Bu sözüm onalıkla, hergünkü Dasein'ın açımlanmışlığını karakterize eden üçüncü bir fenomen daha kendini gösterecektir.

§ 37. *Müphemlik*

Hergünkü birlikte-olma sırasında karşılaşılanlar arasında, herkesin erişimine açık olup hakkında yine herkesin her şeyi söyleyebildiği şeyler vardır. Çok geçmeden nelerin sahici anlama içinde açımlandığı, nelerin açımlanmadığı hakkında karar verilemez bir duruma düşülür. İşte bu müphemlik yalnızca dünyayı değil, birlikte-olmaklığın kendisini ve hatta Dasein'ın kendisiyle olan varlığını da kapsamaktadır.

Her şey sahiden anlaşılmış, kavranılmış ve konuşulmuş gibi görünse de aslında öyle değildir. Veya böyle görünmediği halde aslında öyledir. Müphemlik yalnızca kullanarak ve tüketerek erişilebilir olanlar üzerinde tasarrufta bulunma veya onları sevk ve idare etme için geçerli değildir. Bilakis var-olabilirlik olarak anlamanın yanı sıra Dasein'ın tasarım türü ve olanak öncülleri içine de müphemlik yerleşmiştir. Durumlar ve olaylar hakkında herkes bir şeyler bilir ve söyler, hatta yapılması gerekenler, ihmal edilip de "aslında" olması gerekenler hakkında konuşmayı herkes bilir. Başkalarının tahmin ve hissettiklerini zaten herkes tahmin ve hissetmiştir hep. Kulaktan dolma şeylerden hareket eden bu iz üstünde olma (zira sahiden "iz üstünde olan" onun hakkında konuşmaz aslında) müphemliğin Dasein'a sunduğu olanakların en tuzak minvali olup bu olanakları henüz nüve halindeyken boğuverir.

Diyelim ki *herkesin* tahmin ve hissettiği bir şey günün birinde sahiden gerçekleşti. İşte tam da burada müphemlik, gerçekleşen şeye yönelik alakanın anında sönüp bit- 174
mesi için her şeyi yapacaktır. Çünkü bu alaka yalnızca merak ve lakırtı minvaliyle oluşur yani bağlayıcı olmayan birlikte-tahmin-etme olanağı verili olduğu müddetçe oluşur. İz üstünde olunduğu müddetçe birlikte-iştirak-etme, tahmin edilen şey gerçekleşmeye başladığı

anda ona sadakati iptal eder. Zira onun sayesinde Dasein hep kendine dönmeye zorlanır. Lakırtı ve merak kudretini kaybeder. Ve fakat hemen intikamını almaya başlar bile. Birlikte tahmin edilenlerin gerçekleşmesi bakımından lakırtı, hemen şöyle bir tespitte bulunur: Bunu herkes yapabilirdi çünkü zaten herkes bunu birlikte tahmin etmişti. Hatta sonunda tahmin edip hep talep ettikleri artık *gerçekleşince* lakırtı hiddete dönüşür. Çünkü daha fazla tahminde bulunma fırsatını kaybetmiş olur.

Fakat Dasein'ın bir şeyleri yaratmanın sessizliği içinde olduğu ve hatta sahici biçimde akamete uğradığı vakit, lakırtıdakine (çünkü o daha "hızlı yaşar") göre daha başka, kamu bakımdan çok daha yavaş olduğu için, lakırtı başka başka ve hep yeni şeylere çoktan varmış olmaktadır. Daha önce tahmin edilen ve vakti geldiğinde gerçekleşmiş olanlar, en yeni olanlar bakımından hep geç kalmıştır. Kendi müphemlikleriyle lakırtı ve merak, sahici ve yeni yaratımların ortaya çıktıkları anda kamu için çoktan eskimiş sayılmalarına yol açar. Örtücü lakırtı ve "umumi" alaka etkisini kaybedip yok olduktan sonradır ki yeni yaratımlar kendi pozitif olanaklarıyla serbest kalabilir ancak.

Kamusal tefsir edilmişliğin müphemliği, peşinen söz edilenleri ve meraklı tahminleri sahih vukubulmalar olarak sunmakta ve gerçekleşme ve de eylemleri geriden gelen önemsizlikler olarak damgalamaktadır. Dolayısıyla Dasein'ın herkes içindeki anlayışı, kendi tasarımlarını sahici var-olabilirlikleri bakımından hep *gözden kaçırmaktadır*. Dasein hep müphem olarak "şuradadır." Başka bir deyişle, herşeyin ve fakat aslında hiçbir şeyin gerçekleşmediği hergünkü alandaki "meşguliyeti" canlı tutan en patırtılı lakırtı ile en hünerli merakın bulunduğu birlikte-olmaklığın kamusal açımlanmışlığı *içindedir*.

Bu müphemlik, merakın eline hep aradıklarını sunmakta ve lakırtıya sanki onda her şey karara bağlanmaktaymış gibi bir görünüm kazandırmaktadır.

Dünya-içinde-varolmanın açımlanmışlığının bu varlık türü, birlikte-olmaklığın kendisine de nüfuz etmiştir. Zira bir başkası, öncelikle hakkında duyduklarımızla, konuşulanlarla ve bilinenlerle "şuradadır." Asli birlikte-olmaklığın arasına öncelikle lakırtı girmektedir. Herkes ilk önce ve öncelikle başkalarını gözetler, onların 175
davranışlarını ve söyleyeceklerini izler. Herkes içindeki birlikte-olmaklık asla bitmiş kapanmış, kayıtsız bir yan yanalık olmayıp gergin, müphem birbirini gözetleme, birbirini gizliden gizliye dinlemedir. Birbiri-içinlik maskesi altında birbirine-karşı-olmaklık cereyan eder.

Dikkatlerden kaçmamalıdır ki müphemlik, tanınmaz hale getirmeye ve çarpıtmaya yönelik açık bir kasıttan doğmadığı gibi münferit Dasein eliyle de ortaya çıkmamıştır. Zira müphemlik, bir dünya içine *fırlatılmış* birlikte-olmaklık yüzünden zaten birlikte-olmaklık içinde bulunur. Fakat kamusal bakımından gizlidir. Bu yüzden de *herkes*, herkese ilişkin tefsir edilmişlik varlık türünün bu yorumuna karşı direnç gösterecektir. Bu fenomenlerin serimlenişinin isabetliliği hakkında herkesin onayını beklemek bu yüzden bir yanlış anlamadan ibarettir.

Lakırtı, merak ve müphemlik fenomenleri öyle bir minvalde açığa çıkarılmıştır ki böylelikle onların kendi aralarında bir varlık ilişkisi bulunduğu kendini belli etmiştir. Şimdi yapılması gereken, bu ilişkisinin varlık türünü eksistensiyal-ontolojik bakımdan kavramaktır. Hergünkü varlığın temel türünü, Dasein'a ilişkin buraya kadar elde ettiğimiz varlık yapılarının ufku içinden anlamak gerekecektir.

§ 38. Düşmüşlük ve Fırlatılmışlık

Lakırtı, merak ve müphemlik Dasein'ın hergünkü "şuradalığını" yani dünya-içinde-varolmasının açımlanmışlık minvalini karakterize eder. Birer eksistensiyal belirlenim

olarak bu karakterler, Dasein'da mevcut-olan olmayıp onun varlığını birlikte tesis ederler. Bu karakterler dahilinde ve onların varlıksal ilişkisi içinde, adına Dasein'ın *düşmüşlüğü* dediğimiz hergünkü varlığın temel türü kendini açığa çıkarır.

Herhangi bir negatif değerlendirmeyi içermeyen bu başlık şu anlamdadır: Dasein öncelikle ve çoğunlukla ilgilendiği "dünyaya" *yanaşıktır*. Bir şeylere yanaşık olarak onun içine soğurulmuş olma, herkes kamusu içinde kaybolmuş olma karakterine sahiptir çoğunlukla. Sahih kendi-olarak-varolabilme olanağında Dasein öncelikle hep düşkün ve "dünyaya" düşmüş olmaktadır. "Dünyaya" düşmüşlük birlikte-olmaklık içine lakırtı, merak ve müphemlik yönetiminde soğurulmuş olmak demektir. Daha önce adına Dasein'ın gayrisahihliği dediğimiz şey,[1]
176 buradaki düşmüşlük yorumuyla daha kesin bir belirlenime kavuşur. Gayrisahih veya sahih olmayan dendiğinde, bundan asla "sahih değil" anlamı çıkarılamaz. Öyle olsaydı eğer, bu varlık modusunda Dasein kendi varlığını kaybetmiş olurdu. Keza gayrisahihlik artık-dünya-içinde-varolmama gibisinden bir anlama da gelmez. Zira gayrisahihlik, müstesna bir dünya-içinde-varolmadır. Bu öyle bir varolmadır ki burada Dasein hem "dünya" hem de herkes içindeki başkalarıyla birlikte-Dasein'ın tümüyle içine çekilmiştir. Burada kendi-olarak-var-olmama, özü itibariyle ilgilendiği dünya içine soğurulmuş olan varolanın *pozitif* olanağı işlevini görür. İşte söz konusu *var-olmama*, Dasein'ın çoğunlukla içinde bulunduğu en yakın varlık türü olarak kavranmalıdır.

Öte yandan Dasein'ın düşmüşlüğü, çok daha saf ve yüce "ilk durumdan" aşağıya "düşüş" olarak da anlaşılmamalıdır. Zira böyle bir şeyle ilgili ne ontik bir deneyime sahibiz, ne de ontolojik bakımdan herhangi bir yorum olanağı veya kılavuzu bulunmaktadır.

---

[1] Bkz. § 9, s. 42 vd.

Fiilen dünya-içinde-varolan olarak Dasein kendi düşmüşlüğü yüzünden zaten *kendi kendinden* düşmüştür. Ama Dasein, ancak kendi varlığının devamında denk geldiği veya gelmediği bir varolana düşmüş değildir. Dasein bizatihi kendi varlığına ait *dünyaya* düşmüştür. Düşmüşlük Dasein'ın kendisinin bir eksistensiyal belirlenimidir ve bir mevcut-olmaklık olarak, "türediği" varolanlarla mevcut ilişkileri veya sonraları bir *commercium* kurduğu varolanlar hakkında bir şey söylemez.

Keza düşmüşlüğün kötü ve acınacak bir ontik nitelik olduğunu, insanlık kültürünün daha ileri aşamalarında bir gün ortadan kalkacağını savunmak da onun ontolojik-eksistensiyal yapısını yanlış anlamak olacaktır.

Dasein'ın temel konstitüsyonu olarak dünya-içinde-varolmaya ilişkin ilk açıklamalarımızda ve onun tesis edici yapı momentlerinin karakterizasyonunda varlık *konstitüsyonu* analiziyle ilgili olarak onun varlık türü fenomenal bakımdan dikkate alınmamıştı. İçinde-olmanın olanaklı temel türleri olarak ilgilenme ve itina-gösterme betimlenmişti gerçi. Ama bu minvallerin hergünkü varlık türüne yönelik sorusu irdelenmemişti. Şu da kendini göstermişti: İçinde-olma yalnızca gözetleyici veya eylemsel bir karşı karşıya durma yani özne ile nesnenin beraber-mevcut-oluşu demek değildir. Ama yine de şöyle bir görünüm kalıyor: Sanki dünya-içinde-varolma hareketsiz bir çerçeve işlevi görmekte, Dasein'ın kendi dünyasına dair olanaklı tutumları bu "çerçeve" içinde cereyan etmekte ve bu "çerçeve"ye varlıksal olarak temas etmiyormuş gibi görünmektedir. Halbuki tam da farzedilen bu "çerçeve"nin kendisi Dasein'ın varlık türünü birlikte oluşturmaktadır. Dolayısıyla düşmüşlük fenomeni içinde dünya-içinde-varolmanın *eksistensiyal bir modusu* belgelenmektedir.

Lakırtı Dasein'ı hem kendi dünyasına, hem başkalarına ve hem de kendine yönelik anlayan varlığa açımla- 177

sa da, bir şeye yönelik bu varlık zeminsiz bir muallakta olma modusuna sahiptir. Öte yandan merak şunu, bunu, her şeyi açımlasa da, içinde-olma hem her yerde, hem de hiçbir yerdedir. Müphemlik hiçbir şeyin Dasein'ın kavrayışından saklı kalmamasını sağlasa da, dünya-içinde-varolmayı kökünden koparılmış her-yerde-ve-fakat-hiçbir-yerde içinde bastırıp sindirir.

Hergünkü dünya-içinde-varolmanın varlık türünde kendini belli eden bu fenomenlerin ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturulmasıyla ancak, Dasein'ın temel konstitüsyonunu eksistensiyal bakımdan yeterli olarak belirleyebiliriz. Hangi yapı düşmüşlüğün "hareketliliğini" göstermektedir?

Lakırtı ve onunla belirlenmiş kamusal tefsir edilmişlik, birlikte-olmaklıkla tesis edilmiştir. Lakırtı birlikte-olmaklıktan koparılmış bir ürün olmadığı gibi, dünya dahilinde kendisi olarak da mevcut değildir. Ayrıca lakırtıyı, özü itibariyle kimseye ait olmadığı için "özünde" hiçbir şey olmayan ve "reel olarak" yalnızca konuşan münferit Dasein'da ortaya çıkan bir "tümele" dönüştürüp ortadan kaldırmak da mümkün değildir. Lakırtı birlikte-olmaklığın varlık türünün kendisi olup Dasein'a "dışarıdan" nüfuz eden bazı durumlar sayesinde meydana geliyor değildir. Ama eğer Dasein lakırtı ve kamusal tefsir edilmişlik dahilinde herkes içinde kaybolma ve zeminsizliğe düşme olanağını kendine önceden veriyorsa, o zaman bu şu demektir: Dasein düşmüşlüğe kendini ayartma zeminini hep kendi kendisine sağlamaktadır. Dünya-içinde-varolma bizatihi *ayartıcıdır*.

Bu minvalde kendisinin ayartıcısı olan Dasein, kamusal tefsir edilmişlikler yüzünden kendi düşmüşlüğüne raptedilir. Kendi varlığının tüm olanaklarının teminatını, sahiciliğini ve dopdoluluğunu güvence altına aldığını zanneden Dasein'ın açımlanmışlığıysa lakırtı ve müphemlik, her şeyi görüp geçirmişliğin ve anlamışlığın kullanılabilir ve

egemen açımlanmışlığına dönüşüverir. Herkesin kendinden emin oluşu ve kararlılığıysa, sahih bir-hal-içinde-bulunan anlayışımız bakımından giderek artan bir ihtiyaç duymama durumunu yaratır. Herkesin dopdolu ve sahici bir "yaşamı" besliyor ve yönetiyor olduğu sanısı, Dasein'a *huzur* kazandırır. Böylece Dasein için her şey "yolunda," bütün kapılar da açık olur. Düşmüş dünya-içinde-varolma, ayartıcı olduğu kadar *huzur vericidir* de.

Ancak gayrisahih anlamdaki bu huzur, Dasein'ı atalet ve eylemsizliğe ayartmayıp bilakis onu durmak bilmez "meşguliyete" sürükler. Yani "dünyaya" düşmüşlük huzura erdirmez. Bilakis ayartıcı bu huzur, Dasein'ın düş- 178
müşlüğünü daha da *artırır*. Dasein'ın tefsiri bakımından şöyle bir kanı doğabilir: En yabancı kültürleri anlamak ve bunları kendi kültürüyle "sentezlemek" Dasein hakkında eksiksiz ve tam bir açıklık sağlar sanılır. Kapsamlı merak ve durmak bilmeyen bir her şeyi bilme, evrensel Dasein anlayışı vehmini doğurur. Oysa temelde, aslında *neyin* anlaşılması gerektiği belirlenmemiş ve sorgulanmamış kalır. Bizatihi anlayışın var-olabilirlik olduğu ve en *zati* Dasein'ımızda serbest kalması gerektiği anlaşılmamış kalır. Dasein bu huzurlu, kendini her şeyle kıyaslayıp "anladığı" karşılaştırma içinde öyle bir yabancılaşmaya sürüklenir ki burada en zati var-olabilirliğinin üzeri örtülüp gizlenir. Düşmüş dünya-içinde-varolma, hem ayartıcı ve huzur vericidir, hem de *yabancılaştırıcıdır*.

Öte yandan bu yabancılaşma, Dasein'ın fiilen kendinden koparıldığı anlamına gelmez. Bilakis Dasein öyle bir varlık türüne sürüklenir ki burada en abartılısından "kendini ayrıştırmaya" girişir, her türlü tabir etme olanaklarını dener ve sonunda ortaya çıkan "karakteroloji" ve "tipolojiler" uçsuz bucaksız hale gelir. Fakat Dasein'a kendi sahihlik ve olanağını (sahici bir başarısızlığa uğrama olarak da olsa) *kapayan* bu yabancılaşma, onu kendisi olmayan bir varolana teslim etmez ama. Bilakis

Dasein'ı kendi gayrisahihliğine yani yine *kendi* olası varlık türüne kıstırır. Düşmüşlüğün ayartıcı ve huzur verici yabancılaştırması öyle bir hareketliliğe sahiptir ki burada Dasein kendine *dolanır*.

Yukarıda açığa çıkarılan ayartma, huzur verme, yabancılaştırma ve kendine dolanma (dolanış) fenomenleri düşmüşlüğün özgün varlık türünü karakterize eder. Dasein'ın kendi varlığı içindeki bu "hareketliliğine" *çakılma* diyoruz. Dasein kendinden çıkıp kendine yani gayrisahih hergünkülüğün zeminsizlik ve hiçliğine düşer. Üstelik bu düşüş, kamusal tefsir edilmişlikler yüzünden kendisinden saklı kalmakta ve "yükseliş" ve "somut yaşam" olarak tefsir edilmektedir.

Herkesin gayrisahih varlığının zeminsizliğine düşüşün hareketlilik türü, anlamayı sahih olanaklar tasarlamaktan mütemadiyen koparmakta ve her şeye sahip olma veya ulaşmış olma zannının huzuruna sürüklemektedir. Dasein mütemadiyen sahihlikten koparıldığı halde sanki hep sahihlik içindeymiş gibidir. Ayrıca sürekli olarak herkes içine sürüklenmiştir. Düşmüşlüğün bu hareketliliğini *girdap* olarak karakterize ediyoruz.

179 Düşmüşlük dünya-içinde-varolmayı yalnızca eksistensiyal olarak belirlemekle kalmaz. Çünkü girdap, fırlatılmışlığın fırlatma ve hareketlilik karakterini de meydana çıkarmaktadır. Fırlatılmışlık Dasein'ın bir-hal-içinde-bulunuşu sırasında ona yanaşıverir. Fırlatılmışlık yalnızca "olup bitmiş bir vaka" olmayıp henüz tamamlanmamış bir olgudur. Onun olgusallığına ait bir başka husus da, Dasein ne ise o olduğu *müddetçe* fırlatılmış olması ve herkesin gayrisahihlik girdabı içine çekilmekte oluşudur. Olgusallığın fenomenal olarak görünür hale geldiği fırlatılmışlık, varlığını kendi varlığı içinde mesele eden Dasein'a aittir. Dasein fiilen varolmaktadır.

Peki ama, düşmüşlüğe ilişkin bu açıklamalar, varoluşun formal idesini serimleyen belirlememizle *çelişmiyor*

mu? Şöyle ki: Dasein'ı kendi varlığı içinde kendi var-olabilirliğini *mesele eden* bir varolan olarak kavramak mümkün müdür, eğer bu varolan tam da kendi hergünkülüğü içinde *kendini kaybetmişse* ve düşmüşlük içinde *kendinden uzaklaşarak* "yaşıyor" ise? Fakat Dasein'ı yalıtılmış bir ben-öznesi olarak yani kendinden uzağa hareket edebilen noktasal bir benlik olarak ele aldığımızda ancak, onun dünyaya düşmüşlüğü, Dasein'ın eksistensiyalitesi *aleyhine* fenomenal bir "kanıt" haline gelebilir. Oysa bu durumda dünya bir nesne olur. Dünyaya düşmüşlük de ontolojik bakımdan yeniden tefsir edilerek dünya-dahilinde varolanlar minvalinde mevcut oluş olarak görülür. Oysa Dasein'ın varlığını, yukarıda serimlenen *dünya-içinde-varolmanın* konstitüsyonu içinde tespit ettiğimizde, *içinde-olmaklığın varlık türü* olarak düşmüşlüğün daha ziyade Dasein'ın eksistensiyalitesine *dair* en temel kanıt oluşturduğu aşikâr olacaktır. Düşmüşlükte söz konusu olan *dünya-içinde-varolma-olanağından* başka bir şey değildir – ama gayrisahihlik modusu içinde. Dasein anlayarak ve bir-hal-içinde-bulunarak dünya-içinde-varolmayı kendisine mesele ettiği *için* düşmüşlük içinde *olabilmektedir*. Diğer taraftan *sahih* varoluş, düşmüşlük içindeki hergünkülüğün üstünde duran bir şey olmayıp eksistensiyal bakımdan onun yalnızca değişikliğe uğramış kavranışı demektir.

Düşmüşlük fenomeni, Dasein'ın zararsız bir veçhesini bütünleyen ve ontik bakımdan mevcut niteliği olan "karanlıkta kalan yüzünü" yansıtıyor da değildir. Zira düşmüşlük Dasein'ın *özsel* bir ontolojik yapısını açığa çıkarmaktadır. Bu onun ne karanlıkta kalan yüzünü belirlemekte, ne de onun kendi hergünkülüğü içindeki günlerini tesis etmektedir.

Bu yüzden bu eksistensiyal-ontolojik yorum, "insan doğasının bozulmuşluğu" hakkında ontik bir ifadede bulunuyor değildir. Bunun nedeni, gerekli kanıtların

180 elimizde bulunmayışı değil, bilakis bu meselenin bozulmuşluk ve bozulmamışlık hakkındaki her türlü ifadenin *öncesinde* yer almasıdır. Düşmüşlük ontolojik hareketlilik kavramıdır. İnsanın "günah içinde boğulmuş" veya *status corruptionis* içinde mi olduğu, yoksa *status integritatis* içinde mi, yahut ara evrede (*status gratiae* içinde) mi olduğu ontik olarak kararlaştırılamamaktadır burada. Ama şu veya bu ifadede bulundukları ve dünya-içinde-varolma olarak Dasein hakkında ifadede bulundukları takdirde hem inanç hem de "dünya görüşü," yukarıda meydana çıkarılan eksistensiyal yapılara geri dönmek zorundadır. Şu koşulla ki: Dile getirdikleri ifadeler *kavramsal* anlaşılabilirlik iddiasına sahip olmalıdır aynı zamanda.

Bu bölümün kılavuz sorusu şuradalığın varlığına ilişkindi. Tema ise, Dasein'a özü itibariyle ait olan açımlanmışlığın ontolojik konstitüsyonu idi. Açımlanmışlığın varlığı bir-hal-içinde-bulunma, anlama ve sözle tesis olunmuştur. Açımlanmışlığın hergünkü varlık türü lakırtı, merak ve müphemlikle karakterize olmaktadır. Bunlar ise özü itibariyle ayartma, huzur verme, yabancılaştırma ve kendine dolanma karakterleri sayesinde düşmüşlüğün hareketliliğini göstermektedir.

Yukarıdaki analizle birlikte Dasein'ın eksistensiyal konstitüsyon bütünü, ana hatlarıyla açığa çıkarılmış ve Dasein'ın varlığını ihtimam-gösterme olarak "biraraya getirerek" yorumlayabilmek için gerekli fenomenal zemin kazanılmış olmaktadır.

VI

DASEIN'IN VARLIĞI OLARAK İHTİMAM-GÖSTERME

§ 39. Dasein'ın Yapı Bütününün Asli Bütünlüğü Meselesi

Dünya-içinde-varolma asli olarak ve biteviye *bütün* bir yapıdır. Önceki bölümlerde (1. Ayrım, Bölüm 2-5), hep bütün olarak ele alınmış ve bu temel üzerinde tesis edici momentleriyle fenomenal bakımdan açıklığa kavuşturulmuştu. Başta[1] bu fenomenin bütününe yöneltilen önbakışla genel bir öntaslak sunmanın getirdiği boşluk böylece ortadan kalkmıştır. Ama bu sefer hem yapı bütününün hem de hergünkü varlık türünün konstitüsyon *çeşitliliği*, bütüne yönelik fenomenolojik bakışın *birlikselliğini* kolayca çarpıtıp bozabilir olmuştur. Oysa tam da bu bakış serbest olabilmeli ve hazırda bulunuşu güvence altına alınmalıdır. Çünkü şimdi Dasein'ın hazırlık niteliğindeki fundamental analizinin esasen yöneldiği asıl soruyu soracağız: *Burada serimlenen yapı bütününün bütünlüğü eksistensiyal-ontolojik bakımdan nasıl belirlenmelidir?* 181

Dasein fiilen varolur. Burada eksistensiyalite ve olgusallığın ontolojik birliği sorulmaktadır. Başka bir

[1] Bkz. § 12, s. 52 vd.

deyişle, olgusallığın özü itibariyle eksistensiyaliteye ait oluşudur. Kendine özü itibariyle ait olan bir-hal-içinde-bulunma yüzünden Dasein öyle bir varlık türüne sahiptir ki böylece kendi kendisinin karşısına taşınır ve fırlatılmışlığı içinde kendine açımlanır. Fırlatılmışlık ise hep kendi olanaklarını *var* eden varolanın varlık türüdür. Bu varolan kendini hem bu olanaklar içinde, hem de onlardan hareketle anlar (kendini onlara tasarlar). Hem el-altında-olanlarda varlığın, hem de başkalarıyla birlikte-varolmanın eşit derecede asli olarak ait olduğu dünya-içinde-varolma hep kendi uğruna vardır. Oysa benlik öncelikle ve çoğunlukla gayrisahih olarak vardır yani herkes-benliğidir. Dünya-içinde-varolma hep düşmüşlük içindedir. *Dasein'ın ortalama hergünkülüğünü düşmüşlük içinde açımlanan ve fırlatılmış-tasarlayan dünya-içinde-varolma* olarak belirlemek mümkündür ki *Dasein "dünyadaki" ve başkalarıyla birlikte-varolurkenki varlığında en zati var-olabilirliğini kendine mesele edinir.*

Dasein'ın hergünkülüğünün bu yapı bütününü kendi bütünlüğü içinde kavramak mümkün olabilir mi? Dasein'ın varlığını birliksel olarak ortaya çıkarıp buradan hareketle dikkate taşınan yapıların özü itibariyle eşit derecede asli olmaklığını anlaşılır kılmak ve bunları onlara ait eksistensiyal modifikasyon olanaklarıyla birlikte anlamak mümkün mü? Bu varlığı, eksistensiyal analitiğin şu ana kadarki hareket noktasının zemini üzerinden fenomenal bakımdan elde etmenin yolu var mı?

Şu negatif belirleme kuşku götürmezdir: Yapı bütününün bütünlüğüne, onun öğelerinin birbirine iliştirilmesiyle fenomenal bakımdan erişmek mümkün değildir. Zira böyle bir şey için bir yapım planına gerek duyulurdu. Yapı bütününü ontolojik bakımdan taşıyan Dasein'ın varlığını erişilebilir kılmak için, bu bütünün *içinden geçen* bir kapsayıcı bakış gereklidir. Bu bakışın asli olarak birliksel bir fenomene *yönelik* olması gerektiği gibi, bu

fenomen zaten ayrıca bütünün içinde yatıyor olmalıdır. Böylelikle her bir yapı momenti, yapısal olanağı dahilinde ontolojik bakımdan temellendirici olur. Bu yüzden "biraraya toplayıcı" yorum, şu ana kadar elde edilenlerin toplanıp birbirine iliştirilmesiyle yapılamaz. Zira Dasein'ın eksistensiyal temel karakterine ilişkin soru, herhangi bir mevcut olanın varlığına ilişkin sorudan özü itibariyle farklıdır. Hem ontik hem de ontolojik bakımdan dünya-dahilindeki varolanlara yönelik hergünkü çevreleyen-dünyasal deneyim, Dasein'ı ontolojik analiz için ontik bakımdan asli biçimde sunamaz. Yine aynı şekilde, yaşantıların içkin duyumsanışı, ontolojik bakımdan yeterli kılavuzdan yoksundur. Öte yandan Dasein'ın varlığı, belirli bir insan idesinden de çıkarsanmamalıdır. Dasein'a ilişkin şu ana kadarki yorumlardan hareketle, Dasein'a ontik-ontolojik erişim için yine onun *kendisinden doğan* yegane uygun yolun hangisi olduğuna dair ipuçu bulunabilir mi? 182

Dasein'ın ontolojik yapısına varlık anlayışı aittir. Dasein var olarak kendini kendi varlığı içinde açımlamaktadır. Bu açımlanmışlığın varlık türünü tesis edenlerse bir-hal-içinde-bulunma ve anlamadır. Acaba Dasein'ın öyle bir anlamasal bir-hal-içinde-bulunuşu var mıdır ki onda kendini müstesna minvalde kendine açımlayabilsin?

Eğer Dasein'ın eksistensiyal analitiği kendi fundamental ontolojik işlevi hakkında ilkesel açıklığa sahip olmayı sürdürecekse, ödevinin (yani Dasein'ın varlığının ortaya konuluşunun) üstesinden gelebilmesi için şimdilik, Dasein'ın kendisinde yatan *en geniş* ve *en asli* açımlanış olanağını arayıp bulmalıdır. Dasein'ın kendini kendi karşısına taşıyan bu açımlanış minvali öyle olmalıdır ki burada Dasein'ın kendisi bir nevi *basitleştirilmiş* minvalde kendine erişebilir olmalıdır. Ayrıca bu suretle açımlananda, aranılan varlığın yapı bütünü de elementar olarak gün yüzüne çıkmalıdır.

Analizimizi böylesi yöntemsel gerekleri tatmin eden bir-hal-içinde-bulunma olan *kaygı* fenomenine dayandıracağız. Bu temel bir-hal-içinde-bulunmanın ortaya çıkarılışı ve onun sayesinde açımlananın esasen ontolojik karakterizasyonu düşmüşlük fenomeninden hareket edecek ve daha önce kaygıyla akraba olduğu için analiz ettiğimiz korku fenomeninden kendisini ayırt edeceğiz. Dasein'ın varlık olanağı olarak kaygı ve onunla birlikte açımlanan Dasein'ın kendisi, Dasein'ın asli varlık bütünlüğünün belirtik kavranışının fenomenal zeminini sağlamaktadır. Dasein'ın varlığı kendini *ihtimam-göstermе* olarak açığa çıkarmaktadır. Bu eksistensiyal temel fenomenin ontolojik bakımdan çalışılabilmesi için, onu ihtimam-göstermeyle özdeşleştirilebilecek başka fenomenlerden ayırt etmek gerekecektir. Benzer fenomenler irade, istek, eğilim ve iştahtır. İhtimam-göstermeyi bunlardan türetmek mümkün değildir çünkü onlar zaten ihtimam-gösterme üzerine temellenmişlerdir.

Dasein'ın ontolojik bakımdan ihtimam-gösterme olarak yorumlanmasıyla elde edilenler (her türlü ontolojik analizde olduğu üzere) önontolojik varlık anlayışıyla ve hatta varolanlara ilişkin ontik bilgiyle erişilebilir olanlardan çok uzaktır. Alelade anlama yetisi açısından, ontolojik bakımdan bilindik olanın yalnızca ontik bakımdan bilinen karşısında yadırganmakta oluşu tuhaf
183 gelmemelidir. Ama yine de burada Dasein'ı ontolojik bakımdan ihtimam-gösterme olarak yorumladığımızda kullandığımız ontik hareket noktasının zorlama, teorik bakımdansa kurmaca olduğu düşünülebilir. Aynı şekilde bu hareket noktasının geleneksel ve güvenilir insan tanımını cebren iptal ettiği de düşünülebilir. İşte bu yüzden Dasein'ı eksistensiyal bakımdan neden ihtimam-gösterme olarak yorumladığımızı önontolojik açıdan da doğrulama gereği vardır. Bu, Dasein'ın eski zamanlarda kendini dile getirdiği anda, yine kendini ihtimam-gösterme

(*cura*) olarak tefsir ettiğinin kanıtı üzerine dayanacaktır.

İhtimam-gösterme fenomenine kadar ilerleyen Dasein analitiği, fundamental-ontolojik meseleyi (yani *esas itibariyle varlığın anlamına ilişkin soruyu*) hazırlayıcı niteliktedir. Bu şekilde elde edilenden, eksistensiyal-apriorik antropolojinin özel görevinin ötesine geçen bir bakışa dikkat çekebilmek için, kılavuz niteliğindeki varlık sorusuyla yakın bir ilişki içindeki *bu* fenomenleri çok daha nüfuz edici biçimde kavramak gerekmektedir. Bu fenomenlerden ilki, daha önce açığa çıkardığımız varlık minvalleridir: Daseinsal karakterde olmayan dünya-dahilindeki varolanları belirleyen el-altındalık ve mevcut-olmaklık. Şimdiye dek ontoloji meselesi, varlığı birincil olarak mevcut-olmaklık ("gerçeklik," "dünya"-gerçekliği) olarak anladığı ve Dasein'ın varlığı ise ontolojik bakımdan belirsiz kaldığı için ihtimam-gösterme, dünyasallık, el-altındalık ve mevcut-olmaklık (gerçeklik) arasındaki ontolojik ilişkinin irdelenmesi gerekecektir. Bu da *gerçeklik* kavramını, bu ideyi cihet alan gerçekçiliğin ve idealizmin epistemolojik soru formülasyonlarını tartışarak daha kesin biçimde belirlememize imkan tanıyacaktır.

Bir varolan, sayesinde açımlandığı, keşfedildiği ve belirlendiği deneyim, bilgi ve kavranıştan bağımsız *vardır*. Fakat varlık ancak varlığına varlık anlayışı gibisinden bir şeyin ait olduğu varolanı anlamakla "vardır."[a] Dolayısıyla varlık, belki kavranılamamış olabilir ama asla tümüyle anlaşılamamış olamaz. Ontoloji meselesi bağlamında eski zamanlardan beri *varlık ve hakikat* hep biraraya getirilmiş ve hatta özdeş kabul edilmiştir. Tam da burada varlık ile anlayış[b] arasındaki zorunlu ilişki, asli nedenleri gizli kalmış olsa da somutlaşmaktadır. Bu yüz-

---

[a] Fakat bu işitme olarak anlamadır. Bu asla şu demek değildir: "varlık" yalnızca "özneldir." Bilakis varlık (varolanların varlığı olarak) ayrım olarak (fırlatılmışlığın) fırlatılışı "içindeki" Dasein'dır.

[b] Yani: varlık ve Dasein.

den, varlık sorusunu yeterli ölçüde hazırlayabilmek için *hakikat* fenomeninin ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturulmasına gerek vardır. Bu ise, öncelikle yukarıdaki yorumumuzda açımlanmışlık ve keşfedilmişlik ile tefsir ve beyan fenomenlerinden elde edilenlerin zeminine dayanarak icra edilecektir.

184 Buna göre Dasein'ın hazırlık niteliğindeki fundamental analizi şu temalarla sonuca bağlanacaktır: Dasein'ın müstesna bir açımlanmışlığı olarak kaygı denilen temel bir-hal-içinde-bulunma (§ 40), ihtimam-gösterme olarak Dasein'ın varlığı (§ 41), Dasein'ın eksistensiyal bakımdan ihtimam-gösterme olarak yorumunun Dasein'ın önontolojik kendi-tefsirinden hareketle teyit edilmesi (§ 42), Dasein, dünyasallık ve gerçeklik (§ 43), Dasein, açımlanmışlık ve hakikat (§ 44).

§ 40. Dasein'ın Müstesna Bir Açımlanmışlığı Olarak Kaygı Denilen Temel Bir-Hal-İçinde-Bulunma

Dasein'ın bir varolan olarak kendisi hakkında onun bir varlık olanağı bize ontik "izahat" vermelidir. Ancak izahat, Dasein'a ait olan ve bir-hal-içinde-bulunma ve anlama üzerine dayanan açımlanmışlık içinde mümkündür. Peki ama, kaygı ne ölçüde böylesi müstesna bir-hal-içinde-bulunmadır? Onunla Dasein, en zati varlığıyla nasıl kendi kendisinin karşısına getirilmekte ve böylece açımlanan bu varolan kendi varlığı içinde fenomenolojik bakımdan nasıl belirlenir veya en azından bu belirleme yeterince hazırlanabilir olmaktadır?

Yapı bütünü bütünlüğünün varlığına ilerleyebilmek amacıyla, en son düşmüşlük hakkında yürüttüğümüz somut analizlerden hareket edeceğiz. Dasein'ın hem herkes içine ve hem de ilgilenilen "dünyaya" soğuruluşu, onun sahih kendi-var-olabilirliği olarak kendinden *kaçışı* gibi bir şeyi açığa çıkarmaktadır. Oysa Dasein'ın *kendinden*

ve sahihliğinden kaçış fenomeni, aşağıdaki inceleme için fenomenal bir zemin oluşturmaya sanki hiç yaramayacakmış gibi görünür. Zira tam da bu kaçış sırasında Dasein kendini kendisi karşısına *çıkarmamaktadır*. Yüz çevirme, düşmüşlüğün en zati hususiyetine uygun olarak Dasein'ı kendinden *uzaklaştırmaktadır*. Fakat bu ve benzeri fenomenleri incelerken, ontik-varoluşa-dair karakterizasyon ile ontolojik-eksistensiyal yorumu birbirine karıştırmamak ve böyle bir yorum için sahip olduğu pozitif fenomenal temelleri gözden kaçırmamak gerekir.

Varoluşa-dair bakımdan düşmüşlük, kendi olmaklığın sahihliğini kapatır ve kenara iter. Ama bu kapalılık, açımlanmışlığın bir *yoksunluk* halidir. Çünkü Dasein'ın kaçışı *kendinden* kaçıştır ve buradaki açımlanmışlık kendini fenomenal olarak böyle gösterir. Dasein neyden kaçıyorsa tam da onun "peşine" düşer. Yani Dasein'a ontolojik bakımdan özü itibariyle ait olan açımlanmışlık sayesinde kendi kendisiyle karşı karşıya kaldığı takdirde kendinden kaçması *mümkün olur*. Bu düşmüşlük içindeki 185
yüz çevirmede neyden kaçıldığı elbette *kavranmış değildir*, hatta ona yüzünü dönünce bile deneyimlenmemektedir. Fakat *ondan* yüz çevrildiğinde açımlanmış olarak "şuradadır." Varoluşa-dair-ontik yüz çevirme, açımlanmışlık karakteri dolayısıyla, kaçışın neyden kaçış olduğunu eksistensiyal-ontolojik bakımdan fenomenal olarak kavrama olanağını sunabilmektedir. Yüz çevirmede yatan ontik "uzaklaşma" içinde, fenomenolojik bakımdan yorumlayıcı "yüzünü dönmeyle" kaçışın neyden kaçış olduğu anlaşılıp kavramsallaştırılabilir.

Öyleyse, analizimiz için düşmüşlük fenomenini cihet alınca, onda açımlanan Dasein hakkında hiçbir şey deneyimleyememek gibi bir çıkmaza ilkece girmiş olmayız. Bilakis yorumumuz tam da burada, Dasein'a ilişkin yapay bir kendini kavramaya teslim olmaktan kaçınmış olur. Buradaki yorum, Dasein'ın ontik bakımdan bizzat

açımladığının irdelenişidir yalnızca. Bir-hal-içinde-bulunmasal anlama içinde hareket edip yorumlayan birlikte gitme ve izlemede bulunarak Dasein'ın varlığına ilerleme olanağı, yöntemsel bakımdan açımlanacak bir-hal-içinde-bulunma işlevi gören fenomenin asliliğine bağlı olarak artacaktır. Kaygının bunu sağlayan bir fenomen olduğunu söylemekse şimdilik bir iddiadan ibarettir.

Ancak kaygının analizi bakımından tamamıyla hazırlıksız da değiliz. Onun ontolojik bakımdan korkuyla nasıl bir ilişki içinde olduğu henüz karanlıktır gerçi. İkisi arasında fenomenal bir yakınlığın bulunduğu aşikârdır. Bunun bir işareti her iki fenomenin çoğunlukla birbirinden ayırt edilmemesidir. Çoğunlukla korkuya kaygı denmekte, kaygı karakterine sahip olanaysa korku denilmektedir. Kaygı fenomenine adım adım ilerlemeye çalışacağız.

Dasein'ın herkese ve ilgilenilen "dünyaya" düşmüşlüğüne onun kendinden "kaçışı" demiştik. Fakat her geri çekilme ve yüz çevirme zorunlu olarak kaçış değildir. Çünkü korkunun açımladığından (yani tehditkar olandan) geri çekilme, korku üzerine temellenir ve kaçış karakterine sahiptir. Korkunun bir-hal-içinde-bulunma olarak yorumlanması bize şunu göstermişti: Korkunun nedeni hep dünya-dahilinde bir şeylerdir, belirli bir yerlerden gelendir, yakında olup yaklaşandır, gerçekleşmeyebilecek zarar verici bir varolandır. Düşmüşlükte ise Dasein yüzünü kendi kendinden çevirir. Yani buradaki geri çekilmenin nedeni esasen tehditkar olma karakterine sahip olmalıdır. Oysa o, geri çekilen varolan varlık türüne sahip bir varolandır yani Dasein'ın kendisidir. Dolayısıyla bu geri çekilmenin nedeni, "korkunç" bir şey olarak kavranılamaz. Çünkü korkunç şeyler hep dünya-dahilinde karşılaşılan varolanlardır. "Korkutucu" olabilecek ve
186 korku sırasında keşfedilebilecek yegane tehdit hep dünya-dahilindeki varolanlardan gelmektedir.

Bu nedenle, düşmüşlükteki yüz çevirme kaçış değildir.

Çünkü kaçış, dünya-dahilindeki bir varolandan korkma üzerine temellenir. Böyle temellenmiş bir kaçış karakteri hiç de yüz çevirmeye denk gelmez çünkü tam da dünya-dahilindeki varolana *yüzünü dönerek* onda soğurulma demektir. *Düşmüşlükteki yüz çevirme, daha ziyade kaygı üzerine temellenir ki kaygı da bizatihi korkuyu mümkün kılar.*

Dasein'ın düşmüşlük içinde kendinden kaçışı hakkındaki sözün anlaşılabilmesi için, bu varolanın temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolmayı hatırlatmakta yarar vardır. *Kaygının nedeni bizatihi dünya-içinde-varolmadır.* Kaygının nedeni, korkunun nedeninden fenomenal bakımdan nasıl ayırt edilir? Kaygının nedeni dünya-dahilinde bir varolan değildir. Bu yüzden özü itibariyle onunla ilintililik içinde olamaz. Ondaki tehdit, özgün bir fiilen var-olabilirlik dolayısıyla tehdit edilen için belirli bir zararlılık karakterine sahip değildir. Kaygının nedeni tamamen belirsizdir. Bu belirsizlik, dünya-dahilindeki hangi varolanın tehditkar olduğunu fiilen açık bıraktığı gibi, dünya-dahilindeki varolanların bu konuda esasen "önem taşımadıklarını" da ifade eder. Dünya dahilinde el-altında-olan ve mevcut-olan hiçbir şey, kaygının nedeni işlevini göremez. El-altında-olanların ve mevcut-olanların dünya-dahilinde keşfedilen iltintililik bütünü esasen kayda değer değildir. O, kendi içine çöker. Dünya tümüyle ilintisizlik karakterine sahip olur. Kaygı içindeyken, tehdit oluşturma ilintisi taşıyan şu veya bu varolanla karşılaşılmaz.

Bu yüzden kaygı, tehditkar olanın yaklaşacağı "buradan" ve "şuradan" gibi belirli yönleri "görmez." Kaygının nedenini karakterize eden, tehditkar olanın *hiçbir yerde olmayışıdır.* Kaygı neden kaygı duyduğunu "bilmez." Ancak buradaki "hiçbir yerde olmama" bir hiç demek değildir. Bilakis tam da hiçbir yerde olmama, esasen onun havalisini oluşturur yani özü itibariyle dünyanın mekansal içinde-olmaklığının açımlanmışlığını temellendirir.

Bu yüzden tehditkar olan, yakınlığın yakınına belirli bir yönden gelemez. O hep "şuradadır" – ama yine de hiçbir yerde değildir. O kadar yakınımızdadır ki içimiz daralır ve nutkumuz tutulur – ama yine de hiçbir yerde değildir.

Kaygının nedeni içinde "hiçbir şey değildir ve hiçbir yerde değildir" kendini açımlar. Dünya-dahilinde hiçin
187 ve hiçbir yerdeliğin inatçılığı, fenomenal bakımdan şu demektir: *Kaygının nedeni bizatihi dünyanın kendisidir.* Kendini hiçle ve hiçbir yerde belli eden topyekun önemsizleşme, dünyadan ırak olma anlamına gelmez. Bilakis dünya-dahilinde varolanın ehemmiyetten öylesine yoksun olması demektir ki bu, dünya-dahilinde olanın tam da bu *önemsizleşmesi* temeli üzerinde dünya kendi dünyasallığına yegane biçimde sokulur.

İçimizi daraltan şu veya bu değildir, hatta bütün mevcut-olanların toplamı da değildir. Bilakis bizi esasen daraltan el-altında-olanların *olanağıdır* yani dünyanın kendisidir. Kaygı yatıştığında, hergünkülüğün sözü şunu der: "Aslında hiçbir şey değildi." Bu söz, ontik bakımdan onun *ne olduğuna* tam isabet eder aslında. Çünkü bu hergünkü söz, el-altında-olanlarla ilgilenme ve bunlar üzerine söz etmeye işaret eder. Kaygının nedeni, dünya-dahilindeki el-altında-olanlar değildir. Fakat yalnızca hergünkü bir-şey-için-bakışsal sözün anladığı bu el-altında-olanların hiç oluşu, toptan bir hiçlik demek değildir. Çünkü el-altında-olmaklığın hiçliği, en asli "bir şeye"[a] yani *dünyaya* dayanır. Bu ise Dasein'ın dünya-içinde-varolma demek olan varlığına ontolojik bakımdan özü itibariyle aittir. Dolayısıyla kaygının nedeninin hiçliğin yani dünyanın kendisi olduğu ortaya çıktıysa, bunun anlamı şudur: *Kaygının nedeni bizatihi dünya-içinde-varolmanın kendisidir.*[b]

---

[a] Demek ki burada "nihilizm" söz konusu değildir.

[b] Bizatihi varlığı belirleyen olarak; mutlak olarak beklenilemeyen ve icra edilemeyen – tuhaf gelen.

Kaygılanma dünyayı dünya olarak asli biçimde ve doğrudan açımlar. Bu, dünya-dahilinde varolanlardan önce düşünerek sarfı nazar edip, sonra yalnızca dünyayı düşününce kaygının belirmesi demek değildir. Bilakis kaygı, bir-hal-içinde-bulunmanın modusu olarak öncelikle *dünyayı dünya olarak* açımlar. Ama bu, dünyanın dünyasallığının kaygı içinde kavrandığı anlamına gelmez.

Kaygı yalnızca şu veya bu şey karşısında kaygı duymak değil, bir-hal-içinde-bulunma olarak aynı zamanda *şunun veya bunun için* kaygı duymaktır. Kaygının nedeni, Dasein'ın *belirli* bir varlık tür ve olanağı değildir. Zira tehdidin kendisi belirsizdir ve bu yüzden şu veya bu olgusal somut var-olabilirliğe tehditkar biçimde nüfuz etmesi mümkün değildir. Kaygının nedeni, dünya-içinde-varolmanın kendisidir. Kaygı içindeyken, çevreleyen-dünyasal el-altında-olanlar, hatta dünya-dahilindeki varolanların tamamı batıp gider. Artık "dünya" hiçbir şey sunamaz olur, aynı şekilde başkalarının birlikte-Dasein'ı da. Böylece kaygı, Dasein'ın kendisini düşmüşlük içinde "dünyadan" ve kamusal tefsir edilmişlikten hareketle anlama olanağını elinden alır. Kaygı, Dasein'ı kaygısının nedenine yani sahih dünya-içinde-varolabilirliğine geri fırlatır. Kaygı Dasein'ı münferitleştirerek onu zati dünya-içinde-varolmasına iter ve özü itibariyle anlamasal olarak kendi olanakları üzerine tasarlatır. Kaygılanmanın nedeni yüzünden kaygı, Dasein'ı *olanaklılık* olarak 188
açımlar. Zira Dasein yalnızca kaygıdan hareketle münferitleşmiş bir münferitlik olarak var olabilmektedir.

Dasein'da kaygı en zati varlık olanağına *yönelik varlığı* yani kendini-seçmenin ve kendini-yakalamanın özgürlüğü *için özgür olmayı* açımlar. Kaygı Dasein'ı varlığının sahihliği *için özgür olmaya* (*propensio in* ...) taşır ki o zaten hep öyledir. Dasein'ın dünya-içinde-varolma olarak tevdi edildiği varlık budur aynı zamanda.

Kaygının ne içinliğinin, kaygının nedeni olduğu açığa çıkmıştır: dünya-içinde-varolma. Kaygının nedeni ile ne içinliğinin aynı oluşu, kaygı içinde olmanın kendisine de uzanır. Çünkü kaygı içinde olma, bir-hal-içinde-bulunma olduğu için dünya-içinde-varolmanın bir temel türüdür. *Açımlanmış olan ile açımlama arasındaki eksistensiyal aynılık (burada dünya, dünya olarak, içinde-olma ise münferitleşmiş, saf ve fırlatılmış var-olabilirlik olarak açımlanmıştır) göstermektedir ki kaygı fenomeni sayesinde buradaki yorumun teması olarak müstesna bir-hal-içinde-bulunma sağlanmıştır.* Kaygı Dasein'ı "*solus ipse*" olarak münferitleştirmekte ve açımlamaktadır. Fakat bu eksistensiyal "solipsizm" dünyasız bir mevcut oluşun etkisiz boşluğu içindeki yalıtılmış özne nesneyi varsayma anlamına gelmez. Bilakis burada Dasein, uç anlamda kendi dünyasıyla bir dünya olarak ve bu suretle de kendisiyle dünya-içinde-varolma olarak karşı karşıya gelir.

Temel bir-hal-içinde-bulunma olarak kaygının böyle bir açımlama minvaline sahip olduğunu yine hergünkü Dasein tefsir ve sözü en tarafsız biçimde belgelemektedir. Daha önce, bir-hal-içinde-bulunmanın "nasıl olduğumuzu" açımladığını söylemiştik. Kaygı içindeyken "*tekinsizlik*" yaşarız. Bunda öncelikle Dasein'ın kaygı içindeyken ne içinde olduğunun kendine özgü belirsizliği dile gelmiş olur: hiç ve hiçbir yer. Ama aynı zamanda tekinsizlik evinde-yurdunda-bulunmama da demektir. Dasein'ın temel konstitüsyonuna ilişkin başlangıç olarak bazı fenomenal gösterimlerde bulunurken, içinde-olmaklığın eksistensiyal anlamını "içindeliğin" kategoriyal imleniminden ayırt etmiş ve içinde-olmaklığı bir yerlerde ikamet etmek veya bir şeylerle aşina olmak diye belirlemiştik.[1] İçinde-olmaklığın bu karakterini daha sonra somutlaştırarak herkesin hergünkü kamusallığıyla göstermiştik. Görmüştük ki hergünkü kamusallığın huzura

[1] Bkz. § 12, s. 53 vd.

erdirilmiş öz emniyeti, kendiliğinden anlaşılır "evde olmaklığı" Dasein'ın ortalama hergünkülüğü içine taşır.[1] 189
Oysa kaygı, Dasein'ı "dünyaya" düşmüş soğurulmuşluğundan söküp çıkarır. Hergünkü aşinalık çöküverir. Dasein münferitleşir ama dünya-içinde-varolma *olarak* münferitleşir. İçinde-olmaklık bir eksistensiyal "modus" olan *evinde-olmamaklığa* dönüşüverir. İşte "tekinsizlikten" bahsettiğimizde tam bundan söz ediyoruz.

Böylece bir kaçış olarak düşmüşlüğün nedeni fenomenal bakımdan görülebilir hale gelmektedir. Dünya-dahilindeki varolanlar*dan* kaçış değildir bu. Bilakis bu varolanlarla ilgilenme, herkes içinde kaybolma, huzura erdirilmiş aşinalık içinde bulunarak onlara *doğru* kaçıştır. Kamunun evine *doğru* düşmüş kaçış, evinde olmamaklık*tan* kaçıştır yani fırlatılmış ve kendi varlığı içinde kendine tevdi edilmiş dünya-içinde-varolma olarak Dasein'da bulunan tekinsizlik*ten* kaçış. Bu tekinsizlik, Dasein'ın peşini asla bırakmaz ve herkes içindeki hergünkü kaybolmuşluğunu (örtük de olsa) tehdit eder. Bu tehdit, hergünkü ilgilenmeler sırasında tamamıyla güvende ve gereksinimsizlik içinde oluşla fiilen kol kola bile gidebilir. Bu yüzden kaygı, en zararsız durumlarda bile ortaya çıkıvermektedir. Bunun için, kendimizi çoğunlukla daha kolay tekinsiz hissettiğimiz karanlığa bile gerek yoktur. Karanlıkta ise "hiçbir şey" daha da görünmez olur, oysa dünya *halen* ve *daha da üstelercesine* "şuradadır."

Dasein'ın tekinsizliğini, eksistensiyal-ontolojik bakımdan Dasein'a bizzat kendisinden gelerek isabet eden tehdit olarak yorumladığımızda, tekinsizliğin fiili kaygı sırasında zaten hep bu anlamda anlaşıldığını iddia etmiş olmuyoruz. Dasein'ın tekinsizliğini anladığı hergünkü türü; düşmüş, evde olunmayan "karartıcı" yüz çevirmedir. Bu kaçışın hergünkülüğü fenomenal bakımdan şunu

[1] Bkz. § 27, s. 126 vd.

göstermektedir: Dünya-içinde-varolmanın özsel Dasein konstitüsyonuna kaygı, temel bir-hal-içinde-bulunma olarak aittir. Dünya-içinde-varolma ise bir eksistensiyal olduğundan asla mevcut-olan değildir ve hep olgusal Dasein'ın yani bir-hal-içinde-bulunmanın modusu olarak *vardır*. Huzura erdirilmiş aşinalık içinde dünya-içinde-varolma, Dasein'ın tekinsizliğinin modusudur, tersi değil. *Eksistensiyal-ontolojik bakımdan evde-olmamaklık*[a] *daha asli bir fenomen olarak kavranmalıdır*.

Ve dünya-içinde-varolmayı zımnen hep kaygı belirlediği için, dünya-içinde-varolma "dünyada" ilgilenen ve bir-hal-içinde-bulunan varlık olarak korkabilmektedir. Korku "dünyaya" düşmüş, gayrisahih ve kendine örtük kalmış kaygıdır.

190 Bu yüzden olgusal olarak tekinsizliğin duygu durumu varoluşa-dair bakımdan çoğunlukla anlaşılmaz kalır. Üstelik düşmüşlüğün ve kamunun hakimiyeti yüzünden "sahih" kaygı nadirdir. Çoğu kere kaygının sebebi "fizyolojiktir." Bu olgu, olgusallığı bakımından *ontolojik* bir meseledir (üstelik yalnızca ontik saiki ve icra biçimi bakımından da değil). Kaygıya fizyolojik olarak neden olabilmek, Dasein'ın varlığının temelinde kaygı içinde olabilmenin bulunması yüzündendir.

Sahih kaygı varoluşa-dair bir olgudur. Bu fenomeni ilkesel olarak eksistensiyal-ontolojik konstitüsyonu ve işlevi bakımından yorumlama denemeleri ise ondan da nadirdir. Bunun nedenleri arasında Dasein'ın eksistensiyal analitiğinin esasen ihmal edilmiş olması, fakat özellikle de bir-hal-içinde-bulunma fenomeninin bilinememiş olması yatar.[1] Kaygı fenomeninin olgusal nadirliği, onun

---

[a] (özleyimlememe).

[1] Kaygı ve korku fenomenlerinin (her ne kadar birbirlerinden ayırt edilmemiş kalsa da) hem ontik, hem de belirli sınırlar içinde ontolojik bakımdan Hıristiyan teolojisinin bakış alanı içine girmiş olması tesadüf değildir. Çoğunlukla da bunun, Tanrı karşısında insanın

eksistensiyal analitik bakımından *ilkesel olarak* yöntemsel bir işlev görmesine engel değildir. Tam tersi: Dasein herkesin kamusal tefsir edilmişliği yüzünden çoğunlukla kendi sahihliği bakımından kendine kapalı kaldığı için bu temel bir-hal-içinde-bulunmanın nadir bir fenomen oluşu onun Dasein'ı asli anlamda açımlayabilir nitelikte olduğuna işaret eder.

Her bir-hal-içinde-bulunmanın özüne, hep dünya-içinde-varolmanın tamamını, onun kendisini tesis eden tüm momentler bakımından (dünya, içinde-olma, kendilik) açımlamak aittir. Yalnızca kaygıda müstesna bir açımlama olanağı bulunmaktadır çünkü kaygı münfe- 191
ritleştirmektedir. Bu münferitleştirme Dasein'ı kendi düşmüşlüğünden çekip çıkartarak ona kendi varlığının olanakları olarak sahihliği ve gayrisahihliği aşikâr kılar. Dasein'ın bu temel olanakları (ki bunlar hep benim[a] olanaklarımdır) kaygı içinde tam da oldukları gibi kendilerini gösterir ve Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla dört elle sarıldığı dünya-dahilindeki varolanların çarpıtmaları görülmez.

---

varlığına ilişkin antropolojik meselenin ağırlık kazandığı ve bununla ilgili soruların formülasyonunda inanç, günah, sevgi ve tövbe gibi fenomenlerin öne çıktığı zamanlarda cereyan ettiği görülmektedir. Bkz. Augustinus'un tefsir ve mektuplarında sıkça ele aldığı *timor castus* ve *servilis* öğretisi. Genel olarak korku hakkında bkz. *De diversis quaestionibus octoginta tribus qu. 33: de metu, qu. 34: utrum non aliud amandum sit, quam metu carere, qu. 35: quid amandum sit.* (Migne, *P. L., XL Augustinus VI*, s. 22 vd)

Luther korku fenomenini *poenitentia* ile *contritio* ilişkisine dair geleneksel yorumların dışında yaratılış hakkındaki şerhinde ele almışsa da bunu kavramsal düzeyde değil inanç gücünü uyandırıcı biçimde yapmıştır. Bkz. *Enarrationes in genesin, cap. 3, WW. (Erl. Ausg.); Exegetica opera latina*, tom. I, s. 177 vd.

Kaygı fenomeninin analizinde en derine inen S. Kierkegaard olmuştur. O da yine asli günah meselesinin "psikolojik" bakımdan açığa çıkarılması bağlamında konuyu teolojik olarak irdelemiştir. Bkz. *Kaygı Kavramı* (1844), *Ges. Werke* (Diederichs), c. 5.

[a] Egoistik değil, aksine: devralıcı fırlatılmış olarak.

Kaygının bu eksistensiyal yorumu sayesinde Dasein'ın yapı bütününün varlık bütününe ilişkin kılavuz sorumuzun yanıtlanabilmesini sağlayacak fenomenal zemin ne ölçüde elde edilebilmiştir?

§ 41. İhtimam-Gösterme Olarak Dasein'ın Varlığı

Yapı bütünü bütünlüğünü ontolojik bakımdan kavrayabilmek için önce şunu sormamız gerekir: Kaygı fenomeniyle ve bu fenomen içinde açımlananlar, bütüne yönelik arayıp tarayan bakışımızı bu bulgularla tamamlayarak Dasein bütününü fenomenal bakımdan eşit derecede asli biçimde sunabilir mi? Kaygının içinde yatanların toplam içeriğini formel bir sayımla şöyle sıralayabiliriz: Kaygı duyma, bir-hal-içinde-bulunma olduğundan dünya-içinde-varolmanın bir minvalidir; kaygının nedeni, fırlatılmış dünya-içinde-varolmadır; kaygının ne hakkındalığı, dünya-içinde-var-olabilmekliktir. Buna göre kaygı fenomeninin tümü, bize Dasein'ı olgusal olarak varolan dünya-içinde-varolma olarak gösterir. Bu varolanın fundamental ontolojik karakterleri eksistensiyalite, olgusallık ve düşmüşlüktür. Bu eksistensiyal belirlemeler, bir bileşkeye ait parçalar değildir, zira onların hiçbiri eksik kalamaz. Bu belirlemeler, asli bir ilişki örgüsü içinde olup yapı bütününün aradığımız bütünlüğünü oluşturur. Dasein'ın bu varlık belirlenimlerinin birliği içinde ancak, onun varlığı bizatihi ontolojik bakımdan kavranabilir olur. Bu birliğin kendisi nasıl karakterize edilebilecektir?

Dasein öyle bir varolandır ki kendini kendi varlığı içinde mesele eder. Buradaki "mesele eder" ifadesi, anlamanın varlık konstitüsyonu içinde en zati var-olabilirliğe kendini tasarlayıcı varlık olarak belirginleşmişti. Dasein'ın hep nasılsa öyle olmaklığı bu olabilirlikler uğrunadır. Kendi varlığı içinde Dasein, kendini zaten hep kendi olanaklarıyla tertip etmektedir. En zati var-olabilirlik

için ve böylelikle sahihlik ve gayrisahihlik olanağına özgür olma, kendini kaygıda asli ve elementar biçimde somutlaştırır. Fakat en zati var-olabilirliğe yönelik varlık, ontolojik bakımdan şu demektir: Dasein kendi varlığı içinde hep kendini *önceler*. Dasein hep "kendini aşmıştır:" kendisi *olmayan* başka varolanlara yönelik bir tutum olarak değil, kendi olduğu var-olabilirliğinin varlığı olarak. Bu özsel "mesele etmenin" varlık yapısına Dasein'ın *kendini-öncelemesi* diyoruz. 192

Fakat bu yapı, Dasein konstitüsyonu bütününü ilgilendirir. Kendini-önceleme dünyasız bir "öznenin" içindeki yalıtılmış bir eğilim anlamına gelmeyip dünya-içinde-varolmayı karakterize eder. Dünya-içinde-varolmaya ise kendine tevdi edilmiş olarak hep *bir dünya* içine fırlatılmışlık aittir. Dasein'ın kendine tevdi edilmişliği, asli olarak kaygıda somutlaşmaktadır. Kendini-önceleme daha tam bir ifadeyle şu demektir: *bir-dünya-içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme*. Özü itibariyle birliksel olan bu yapı fenomenal bakımdan ele alındığında, daha önce dünyasallığın analizinde ortaya çıkarılanlar belirgin hale gelecektir. Daha önce şu elde edilmişti: Dünyasallığı tesis eden ilintililiğin atıf bütünü, bir-şey-uğrunalık içinde "sabitlenmiştir." Atıf bütününün ve "bir-şey-içinliğin" pek çok ilişkilerinin Dasein'ın mesele ettiğiyle kenetlenmesi, mevcut-olan "dünyadaki" nesnelerin bir özneyle kaynaştırılması demek değildir. Daha ziyade, asli olarak bir bütün olan Dasein konstitüsyonunun fenomenal ifadesidir. Burada onun bütünlüğü belirtik biçimde ayırt edilmektedir. Biz buna zaten-var-olarak-kendini-önceleme diyoruz. Başka bir deyişle: Varoluş daima olgusal demektir. Eksistensiyalite özü itibariyle olgusallık tarafından belirlenmiştir.

Ama yine de: Dasein'ın olgusal varoluşu dünya-içinde-varolabilmeye fırlatılmış olmanın kayıtsız genelliği demek olmayıp hep ilgilenilen dünya içine soğurulmuş ol-

maktır. Bir şeylere düşmüş olarak varolurken, açıkça veya kapalı olarak, anlaşılmış veya anlaşılmamış olarak, tekinsizlikten kaçış kendini bildirmektedir. Herkes kamusallığı, her türlü aşina olmamaklığı bastırdığı için tekinsizliğin üstü çoğunlukla gizil bir kaygıyla örtülü kalır. Bir-dünya-içinde-zaten-var-olarak-kendini-öncelemede, özü itibariyle birlikte belirlenmiş halde dünya-dahilinde ilgilenilen el-altında-olanların *beraberinde* düşmüş *var* olur.

Dolayısıyla, Dasein'ın ontolojik yapı bütününün formel eksistensiyal bütünlüğü şu yapı içinde kavranmalıdır: Dasein'ın varlığı şu demektir: (Bir-dünya-) içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme halinde (dünya-dahilinde karşılaşılan varolanlarla) beraber var olma. Bu varlık, saf ontolojik-eksistensiyal bakımdan kullanılan *ihtimam-gösterme* başlığının anlam içeriğini oluşturmaktadır. Tasa veya tasasızlık gibi ontik anlama sahip her türlü varlık eğilimleri bunun dışındadır.

193 Dünya-içinde-varolma özü itibariyle ihtimam-gösterme olduğu için, yukarıdaki analizlerde el-altında-olanlarla beraber var olmayı *ilgilenme*, dünya-dahilinde karşılaşılan başkalarının birlikte-Dasein'ını da *itina-gösterme* olarak kavramak mümkün olabilmiştir. Bir şeylerle beraber var olma ilgilenmedir çünkü içinde-olmanın bir minvali olarak onun temel yapısı olan ihtimam-gösterme tarafından belirlenmiştir. İhtimam-gösterme olgusallık ve düşmüşlükten sıyrılmış eksistensiyaliteyi karakterize etmekle kalmaz, bilakis bu varlık belirlenimlerinin birliğini de kuşatır. Bu yüzden ihtimam-gösterme, bir benin kendine yönelik birincil olarak ve münhasıran yalıtılmış tutumu demek değildir. İlgilenme ve itina-göstermeyle analoji kurularak oluşturulan "kendine-ihtimam-gösterme" ifadesi bu yüzden totolojiktir. Zira ihtimam-gösterme, benin kendine yönelik özel bir tutumunu ifade ediyor olamaz çünkü ontolojik bakımdan zaten kendini-öncelemeyle karakterize edilmiştir. Ayrıca bu belirlemede

ihtimam-göstermenin diğer iki yapısal momenti olan bir-şeylerin-zaten-içinde-varolma ile beraber-varolma *birlikte tayin edilmiş* olmaktadır.

En zati var-olabilirliğe yönelik varlık olarak kendini-öncelemede, sahih varoluşa-dair olanaklar *için özgür olma* olanağının eksistensiyal-ontolojik koşulu yatmaktadır. Var-olabilirlik Dasein'ın hep bir-şey-uğruna var olduğu yani olgusal olarak var olduğu şeydir. Fakat bu var-olabilirliğe yönelik varlığın kendisi özgürlük tarafından belirlendiğinden, Dasein kendi olanaklarıyla *kendisi istemeksizin* tutum içinde olabilir yani gayrisahih olabilir (zaten olgusal olarak öncelikle ve çoğunlukla bu minvalde vardır). Bu yüzden sahih bir-şey-uğrunalık kavranılmamış kalır, kendi var-olabilirlik tasarımı da herkesin tasarrufuna bırakılmış olur. Dolayısıyla kendini-öncelemedeki "kendi," hep herkes-benliğinin benliği anlamına gelir. Yani gayrisahihlik içindeyken bile Dasein, özü itibariyle kendini-öncelemektedir, tıpkı Dasein'ın kendinden düşmüş kaçışında bile bu varolanın *kendini mesele ettiği* varlık konstitüsyonunu göstermesi gibi.

Asli yapı bütünü olarak ihtimam-gösterme, eksistensiyal-apriorik bakımdan Dasein'ın her türlü (yani hep *içinde* bulunduğu) olgusal "tutum" ve "durumlarından" "öncedir." Bu yüzden bu fenomen, "pratik" tutumun teorik tutumdan önceliğini ifade ediyor değildir. Bir mevcut-olanın yalnızca temaşa edilerek belirlenmesi bile ihtimam-gösterme karakterine sahiptir, bir "siyasi eylemde" bulunmak veya dinlenmek amacıyla eğlenmek de öyle. "Teori" ve "pratik," varlığı ihtimam-gösterme olarak belirlenmek zorunda olan bir varolanın varlık olanağıdır.

İşte bu yüzden, özü itibariyle bölünüp ayrılamaz bütünlüğü olan ihtimam-gösterme fenomenini arzu ve dilek veya iştah ve düşkünlük gibi özel edim veya dürtülere indirgeme ya da bunlardan tertip etme denemesi başarısız kalmaktadır. 194

Arzu ve dilek, ihtimam-gösterme olarak Dasein'da ontolojik bakımdan zorunlu olarak kök salmıştır. Bunlar ontolojik bakımdan kayıtsız, kendi varlık anlamı bakımından tümüyle belirsiz "akışlardan" doğan yaşantılar değildir. Aynı şey eğilim ve iştah için de geçerlidir. Onlar da (eğer Dasein'da saf biçimde gösterilebilirse) ihtimam-gösterme üzerine temellenir. Ama bu, iştah ve düşkünlüğü yalnızca "yaşayan" varolanları da ontolojik bakımdan tesis etmesini dışlamaz. Fakat "yaşamanın" ontolojik temel konstitüsyonu başlı başına bir mesele olup Dasein'ın ontolojisinden hareketle yalnızca indirgeyici yoksunlaştırma yoluyla açığa çıkarılabilir.

İhtimam-gösterme yukarıdaki fenomenlerden ontolojik bakımdan "öncedir." Yine de onlar, belirli sınırlar içinde uygun şekilde "betimlenebilmekte," bunun için ontolojik ufuklarını tam olarak görünür kılmak ve hatta bu ufku bilmek bile gerekmemektedir. Dasein'ın tematik bakımdan eksiksiz bir ontolojisi olmadığı gibi somut bir antropoloji de demek olmayan buradaki fundamental-ontolojik inceleme bakımından bu fenomenlerin eksistensiyal olarak ihtimam-gösterme üzerine nasıl temellendiğine ilişkin bu işaret etmeler yeterli olacaktır.

Dasein'ın bir-şey-uğruna var olduğu var-olabilirliği, bizatihi dünya-içinde-varolma varlık türüne sahiptir. Dolayısıyla dünya-dahilinde varolanlarla olan irtibat, ontolojik bakımdan onda yatmaktadır. İhtimam-gösterme hep (yalnızca yoksunluk hali olarak olsa da) ilgilenme ve itina-göstermedir. Arzuda ise anlayan yani kendini kendi olanaklarına yönelik tasarlayan bir varolanın ilgilenilmeyi veya itina-göstermeyi konu edinerek onları kendi varlığına taşıması söz konusudur. *Bu yüzden* arzuya hep bir arzulanan aittir ki arzulanan da bir-şey-uğrunalıktan hareketle belirlenmiştir. Arzunun ontolojik olanağı bakımından tesis edici olan şunlardır: Esasen bir-şey-uğrunalığın öncelikle açımlanmış olması (ken-

dini-önceleme), ilgilenileceklerin açımlanmış olması (zaten-var-olunanın içinde olmaklığı olarak dünya) ve Dasein'ın "arzulanan" varolanın bir olanağına var-olabilirlik olarak kendini anlayarak tasarlayışı. Arzu fenomeninde, ihtimam-göstermenin temelinde yatan bütünlük kendini belli etmektedir.

Dasein'ın kendini anlayarak tasarlayışı olgusal olduğu için, hep keşfedilmiş bir dünyanın beraberindedir. Dasein kendi olanaklarını öncelikle herkes tefsir edilmişliğinden hareketle bu dünyadan temin eder. Bu tefsir, seçmekte özgür olduğumuz olanakları bilinenin, ulaşılabilir olanın, yapılabilir olanın, yakışık alanın ve münasip olanın sınırları içine peşinen sokar. Dasein olanaklarının öncelikle her gün hazır bulunanlar kapsamına indirgenmesi, aynı zamanda bu olanakların karartılmasına da 195
neden olmaktadır. İlgilenmenin ortalama hergünkülüğü, olanaklara karşı körleşir, yalnızca "gerçek olanda" huzura erer. Bu huzur, ilgilenmenin geniş bir meşguliyetler ağına dönüşmesine engel değildir. Bilakis onu tam da uyandırandır. Böylelikle arzulama, yeni pozitif olanakları arzulama demek olmayıp hazır olanların "taktik" olarak değiştirilerek sanki bir şeyler yaşanıp icra ediliyormuş yanılsamasını yansıtır hale gelir.

Herkes öncülüğünde beliren huzura erdirilmiş "arzu," var-olabilirliğe yönelik varlığı silip yok etmek demek değildir. Bilakis onun yalnızca bir modifikasyonudur. Bu durumda olanaklara yönelik varlık, kendini çoğunlukla salt *dilekte bulunma* olarak gösterir. Dilekte bulunan Dasein, kendi varlığını ilgilenmeleri sırasında ele alınıp kavranılmayan gibi gerçekleşmesi düşünülmeyen ve beklenilmeyen olanaklara tasarlar. Tam tersine: Salt dilekte bulunma modusu içindeki kendini-öncelemenin hakimiyeti, olgusal olanakları anlamamayı beraberinde getirir. Kendi dünyasını birincil olarak dilek dünyası olarak tasarlayan dünya-içinde-varoluş, kendini hazır bulunanla-

ra teslim edip kendini kaybeder. Fakat hazır bulunanlar, yegane el-altında-olanlar olduklarından, dilemenin ışığı altında bakıldığında asla tatminkar da olamamaktadırlar. Dilekte bulunma, anlayarak kendini-tasarlamanın bir eksistensiyal modifikasyonudur. Fırlatılmışlığa düşmüşlüğü yüzünden, olanakların yalnızca *peşine takılmış* olmaktadır. Böylesi bir peşine takılma, olanakları *kapatır*. Dilekte bulunurken peşine takılınanların "şuradalığı," "gerçek dünya" haline gelir. Dilekte bulunma ontolojik bakımdan ihtimam-göstermeyi varsayar.

Peşine takılmada, bir-şeylerin-zaten-beraberinde-olmanın önceliği vardır. Bir-şeyler-içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme de buna uygun olarak değişikliğe uğratılmış olmaktadır. Düşmüşlük içinde peşine takılma, Dasein'ın bir *düşkünlüğünü* açığa çıkarır: içinde hep var olduğu dünya tarafından "yaşantılandırılma." Bu düşkünlük, bir şeyleri hedefleme karakterine sahiptir. Kendini-önceleme "hep-yalnızca-bir-şeylerin-beraberinde-olma" içinde kendini kaybetmiştir. Düşkünlükteki "bir-şeye-yönelme," düşkünlüğün peşine takıldığı şey tarafından sürüklenmek demektir. Dasein adeta düşkünlüğün içine battığında, ortada yalnızca bir düşkünlük mevcut olmakla kalmamakta, bilakis ihtimam-göstermenin tüm yapısı modifiye edilmektedir. Körleşen Dasein, tüm olanaklarını düşkünlüğün hizmetine sunmaya başlamaktadır.

Öte yandan, "yaşama" *dürtüsü*, itkisini kendi içinde taşıyan "bir-şeye-yönelme"dir. Bu "ne pahasına olursa olsun bir-şeye-yönelmedir." Dürtü öteki olanakları kenara itmeye çalışır. Burada da kendini-önceleme gayrisahihtir, her ne kadar dürtünün baskınına uğrama, dürtüyü yaratanın kendisinden kaynaklansa da. Dürtüyle ilgili bir-hal-içinde-bulunmayı ve anlamayı ezip geçebilmek-
196 tedir. Fakat Dasein bu durumda, kendine hakim olmanın ve idare etmenin diğer tutumlarına eklendiği "salt iştah" değildir, olamaz da zaten. Bilakis tüm dünya-içinde-va-

rolmanın modifikasyonu olarak zaten hep ihtimam-göstermedir.

Salt dürtüde ihtimam-gösterme henüz özgür kalmış değildir. Oysa kendisi, Dasein'ın dara düşmesini yine kendinden hareketle ontolojik bakımdan mümkün kılar. Düşkünlükte ise ihtimam-gösterme hep bağlanmış durumdadır. Düşkünlük ile dürtü, kökü Dasein'ın fırlatılmışlığında yatan olanaklardır. "Yaşama" iştahı yok olmama, dünya tarafından "yaşantılandırılma" düşkünlüğü ise imha olmama isteğidir. Ama her ikisi de ontolojik bakımdan yalnızca ihtimam-gösterme üzerine temellendikleri için, yine ihtimam-gösterme tarafından sahih biçimde ontik varoluşa-dair modifiye edilebilmektedir.

"İhtimam-gösterme" ifadesi, yapısı bakımından *basit olmayan* eksistensiyal-ontolojik bir temel fenomene göndermede bulunur. İhtimam-gösterme yapısının ontolojik bakımdan elementar bütünlüğü, ontik bir "asli öğeye" indirgenemez, tıpkı varlığın varolanlardan hareketle "açıklanamadığı" gibi. Sonunda görülecektir ki hem esasen varlık idesi, hem de Dasein'ın varlığı hiç de "basit" değildir. İhtimam-göstermeyi kendini-önceleme, bir-şeylerin-zaten-içinde-varolma ve beraber-varolma olarak belirlerken açıkça görülmüştür ki bu fenomen de yapısal olarak *eklemlenmiştir*. Peki bu, ihtimam-göstermenin yapı çokluluğunun birlik ve bütünlüğünü ontolojik bakımdan taşıyan *çok daha asli bir fenomeni* meydana çıkarmak üzere ontolojik soruşturmamızı daha da ileriye götürmemiz gerektiğinin fenomenal belirtisi değil midir? İncelememizin bu soruyu takip etmesinden önce, esas itibariyle varlığın anlamına ilişkin fundamental-ontolojik soruyla ilgili olarak şu ana kadar yorumladıklarımıza geri dönüp bakmamız ve onları daha kesin biçimde kendimize maletmemiz gerekir. Fakat bundan da önce, bu yorumda ontolojik bakımdan "yeni" olanın ontik bakımdan aslında oldukça eski olduğunu göstermeliyiz. Zira Dasein'ın

varlığını ihtimam-gösterme olarak ortaya koyarken, onu uydurma bir fikir içine zorlamış olmuyor, ontik-varoluşa-dair olarak zaten açımlanmış bulunanı eksistensiyal olarak kavramsallaştırmış oluyoruz.

§ 42. Dasein'ın Eksistensiyal Bakımdan İhtimam-Gösterme Olarak Yorumunun Dasein'ın Önontolojik Kendi-Tefsirinden Hareketle Teyit Edilmesi

Dasein'ın varlığının ihtimam-gösterme olduğunu açığa çıkaran yukarıdaki yorumlar, hep kendimiz olan ve adına
197 "insan" dediğimiz varolan için uygun *ontolojik* temelleri elde etmemize bağlı idi. Bu yüzden analizimizin, ontolojik bakımdan açığa kavuşmamış ve ilkece şüphe götürür olan insan hakkındaki devralınmış geleneksel tanımı hareket noktası kabul etmesi ve bu yönden gelmesi gerekmişti. Bu tanımla kıyaslandığında eksistensiyal-ontolojik yorumumuz tuhaf gelecektir, özellikle de ontik bakımdan "ihtimam-gösterme" yalnızca "tasa" ve "sıkıntı" olarak anlaşıldığında. İşte bu yüzden, yorumumuza dair önontolojik bir belge ortaya koyacağız ama bunun da kanıtlama gücü "yalnızca tarihsel" olacaktır.

Şunu unutmamalıyız ki bu belgede Dasein, kendi kendini "asli" olarak ifade etmekte olup teorik yorumlarla belirlenmemiştir ve böyle bir amacı da bulunmamaktadır. Yine unutmamalıyız ki Dasein'ın varlığı tarihsellikle karakterizedir (fakat bunu öncelikle ontolojik bakımdan kanıtlamak gerekecektir). *Eğer* Dasein kendi varlığının temelinde "tarihsel" ise, Dasein'ın kendi tarihinden çıkagelen, ona geri giden ve üstelik her türlü bilimden *önce* olan bir beyan, özel ağırlığa sahip olacak ve fakat saf ontolojik olmayacaktır. Dasein'ın kendisinde yatan varlık anlayışı, kendini önontolojik olarak dile getirmektedir. Aşağıdaki belge, eksistensiyal yorumumuzun uydurma olmadığını belgin kılacak, onun bir ontolojik "konstrük-

siyon" olarak zemininin ve elementar önhatlarının bulunduğunu gösterecektir.

Dasein'ın "ihtimam-gösterme" olarak kendinin-tefsiri, bu eski öyküncede yer almaktadır:[1]

Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum.
sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat: 198
'tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo.'

"Vaktiyle 'İhtimam-Gösterme' bir ırmağı gerçerken killi toprak gördü: Düşündü taşındı, ondan bir parça aldı ve şekillendirmeye başladı. Yarattığı şey üzerine akıl yorarken Jüpiter yanaştı kendisine. 'İhtimam-Gösterme' Jüpiter'e rica etti ve şekillendirdiği kil parçasına ruh vermesini diledi. Jüpiter bunu seve seve yaptı. Fakat yarattıkları bu

[1] Dasein'ın eksistensiyal-ontolojik bakımdan ihtimam-gösterme olarak yorumuna ilişkin bu önontolojik belgeye yazar, K. Burdach'ın makalesinde rastlamıştır: "Faust und die Sorge," *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* I (1923), s. 1 vd. Burada Burdach, Hyginus'un 220'nci öyküncesi olarak nakledilen *Cura* öyküncesini Goethe'nin Herder'den devraldığını ve "Faust"un ikinci kısmında kullandığını göstermektedir. Özellikle bkz. s. 40 vd. – Yukarıdaki metin şuradan alınmıştır: F. Bücheler, *Rheinisches Museum*, C. 41 (1886), s. 5. Çeviri için: Burdach, *a.g.e.*, s. 41 vd.

şeye kendi ismini vermek isteyince Jüpiter bunu yasakladı ve ona adının verilmesini istedi. 'İhtimam-Gösterme' ile Jüpiter isim konusunda münakaşa ederken Toprak (*Tellus*) doğruldu ve yaratılan bu şeye kendi adının verilmesini arzuladı, çünkü ona kendi bedeninden bir parça sunmuştu. Münakaşacılar kendilerine hakem olarak Satürn'ü seçti. Ve Satürn adil görünen şu hükmü verdi: 'Sen Jüpiter, ona ruhunu verdiğin için öldüğünde ruhuna; sen Toprak, bedenini armağan ettiğin için onun bedenine sahip olacaksın. Fakat bu yaratığı ilk önce 'İhtimam-Gösterme' şekillendirdiği için yaşadığı müddetçe onun sahibi 'İhtimam-Gösterme' olsun. Keza onun adı üzerine münakaşa ettiğiniz için bundan böyle onun adı '*homo*' olsun, çünkü o '*humus*'tan (topraktan) yapıldı."

Bu önontolojik belge, insan Dasein'ına "ömür boyunca" "ihtimam-göstermenin" ait olduğunu göstermesiyle değil yalnızca, insanı bedenin (toprak) ve ruhun bileşimi olarak gören bilindik anlayışa kıyasla "ihtimam-göstermeyi" öne çıkarması bakımından da özel bir anlam kazanmaktadır. *Cura p r i m a finxit*: Bu varolanın varlık "kaynağı" ihtimam-göstermedir. *Cura teneat, quamdiu vixerit*: Bu varolan, "dünyada olduğu müddetçe" bu kaynaktan serbest bırakılmamakta, bilakis onda sabit tutulmakta, onun hakimiyeti altında bulunmaktadır. "Dünya-içinde-varolmanın" varlıksal damgası "ihtimam-göstermedir." Bu varolan, ismini (*homo*) kendi varlığına dönüp bakılarak değil, neyden meydana geldiği (*humus*) bakımından almaktadır. Bu yaratığın "asli" varlığının ne olarak görülmesi gerektiği konusunda karar Satürn'e ("zamana") bırakılmıştır.[1] İnsanın özüne ilişkin bu öykünceden ifade
199 edilen önontolojik belirlenim, insanın *dünyadaki zamansal hallerine* egemen olan *özgül* varlık türünü daha baştan itibaren dikkate almış olmaktadır.

Ontik bir kavram olan "*cura*"nın anlam tarihi, Da-

[1] Bkz. Herder'in şiiri: *Das Kind der Sorge* (Suphan XXIX, 75).

sein'ın daha başka temel yapılarını da açığa çıkarmaktadır. Burdach[1] "*cura*" teriminin ikili anlamına dikkat çekmektedir: O yalnızca "kaygılı gayret" demek değil, aynı zamanda "özen" ve "adanma" da demektir. Örneğin Seneca son mektubunda şunu yazmaktadır (Mektup 124): "Varolan dört doğa (ağaç, hayvan, insan, tanrı) içinde yegane akıl sahibi olan son ikisi tanrının ölümsüz, insanınsa ölümlü olması bakımından birbirinden ayrılır. Bunlar arasında birinde (yani tanrıda) iyilik onun doğasını, ötekinde (yani insanda) ise *ihtimam-gösterme* (*cura*) onun doğasını kusursuzluğa eriştirir: *unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*."

İnsanın *perfectio*'su yani en zati olanaklarına (tasarıma) özgür oluşu içinde olabileceği neyse onu olması "ihtimam-göstermenin" bir "eseridir." Eşit derecede asli olarak bu varolanın, ilgilendiği dünyaya tevdi edildiği (fırlatılmışlık) temel türünü de belirlemektedir. "*Cura*"-nın "ikili anlamı," fırlatılmış tasarımın özsel ikili yapısının *biricik* temel konstitüsyonunu ifade etmektedir.

Eksistensiyal-ontolojik yorum, ontik tefsire göre yalnızca teorik-ontik bir genelleme demek değildir. Böyle olsaydı yalnızca şunu demiş olurduk: Ontik bakımdan insanın bütün tutumları "tasalı" olup bir şeylere "adanma" tarafından idare edilir. Oysa buradaki "genelleme" *apriorik-ontolojiktir*. Sürekli ortaya çıkan ontik nitelikler değil, zaten hep temelde yatan bir varlık konstitüsyonu söz konusudur. Bu varolanı ontik bakımdan *cura* olarak ifade edebilmemizi ontolojik bakımdan olanaklı kılan odur. "Yaşam tasası" ve "adanmanın" eksistensiyal ola-

[1] *A.g.e.*, s. 49. Stoacılıkta bile *merimna* anlamca sabitlenmiş bir terim haline gelmiş ve Yeni Ahit'te yeniden karşımıza çıkmıştır: Vulgata'da *sollicitudo* olarak. – Dasein'ın yukarıdaki eksistensiyal analitiğinde "ihtimam-göstermeye" yönelen bakış açısı, yazarın Augustinusçu (yani Yunani-Hıristiyani) antropolojiyi Aristoteles ontolojisinin eriştiği ilkesel temeller bakımından yorumlama denemelerinden ortaya çıkmıştır.

nak koşulunu asli yani ontolojik anlamda ihtimam-gösterme diye kavramak gerekir.

Öte yandan hem ihtimam-gösterme fenomeninin, hem de tüm fundamental eksistensiyallerin transendental
200 "evrenselliği" *her türlü* ontik ve dünya-görüşsel Dasein tefsirinin üzerinde hareket edebileceği genişlikte bir zemine sahiptir (Dasein'ı ister "yaşam tasası" ve zorluk, isterse de tersi olarak anlasın).

Eksistensiyal yapıların ontik bakımdan ilişiveren "boşluk" ve "genelliği," *kendine özgü* ontolojik belirlenim ve doluluğa sahiptir. Bu yüzden, Dasein konstitüsyonunun bizatihi bütünlüğü, kendi birliği içinde basit olmayıp yapısal eklemlenişe sahiptir. Bu da, eksistensiyal bir kavram olan ihtimam-göstermede ifadesini bulur.

Dasein'ın ontolojik yorumu, bu varolanın "ihtimam-gösterme" olarak önontolojik kendi-tefsirini *eksistensiyal bir kavram olan* ihtimam-göstermeye taşımıştır. Fakat Dasein analitiği, antropolojinin ontolojik temellendirilişini hedefliyor olmayıp amacı fundamental ontolojiktir. İşte tam da bu (her ne kadar açıkça dile getirilmediyse de), şu ana kadarki incelemelerimizin gidişatını, fenomen seçimini ve analiz sınırlarını belirlemiştir. Şimdi ise araştırmamız, şu ana kadar elde edilenleri varlığın anlamına ilişkin kılavuz soru ve onun çalışılması bakımından *açıkça* güvence altına almalıdır. Fakat böyle bir şey, irdelenenleri yüzeysel olarak özetlemekle sağlanamaz. Yapılması gereken, eksistensiyal analitiğin daha başında kabaca işaret edilenleri, şu ana kadar elde ettiklerimiz yardımıyla daha nüfuz edici bir mesele anlayışına doğru ilerletmektir.

§ 43. Dasein, Dünyasallık ve Gerçeklik

Varlığın anlamına ilişkin soru, ancak varlık anlayışı gibisinden bir şey *var* ise olanaklı olabilir. Adına Dasein dediğimiz varolanın varlık türüne varlık anlayışı aittir.

Bu varolanın serimlenişi ne kadar uygun ve asli olarak başarılabilirse, fundamental ontolojik meseleyi çalışırken atılacak adımlar da hedefe o kadar güvenilir biçimde varacaktır.

Dasein'ın hazırlık niteliğindeki eksistensiyal analitiğiyle ilgili ödevleri yerine getirirken anlamanın, anlamın ve tefsirin yorumu ortaya çıkmıştı. Ayrıca Dasein'ın açımlanmışlığının analizi göstermişti ki Dasein için temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolma bakımından eşit derecede asli olarak dünya, içinde-olma ve benlik de açımlanmıştır. Dünyanın olgusal açımlanmışlığıyla ayrıca dünya-dahilindeki varolanlar da birlikte keşfedilir. Bunda şu yatmaktadır: Bu varolanın varlığı, belirli bir minvalde zaten hep anlaşılmaktadır (ontolojik bakımdan uygun biçimde kavranmasa da). Önontolojik 201
varlık anlayışı, özü gereği Dasein'da açımlanan bütün varolanları kapsıyor olsa da, varlık anlayışının kendisi çeşitli varlık modusları bakımından kendini henüz ifade etmiş değildir.

Öte yandan, anlamanın yorumu göstermiştir ki anlama öncelikle ve çoğunlukla kendini düşmüşlük varlık türü içinde "dünyayı" anlamaya tevdi etmiştir. İster ontik deneyim, isterse de ontolojik anlayış söz konusu olsun, varlık tefsiri öncelikle dünya-dahilinde varolanların varlığını cihet almaktadır.[a] Bu sırada, en yakındaki el-altında-olanın varlığı atlanır ve varolan öncelikle mevcut-olan nesneler ilişkisi (*res*) olarak kavranır. Böylece *varlık*, *gerçeklik* anlamını kazanır.[1] Varlığın temel belirlenimi de tözsellik olur. Varlık anlayışının bu yer değişimine uygun olarak Dasein'ın ontolojik anlayışı da söz konusu varlık kavramının ufku içine girer. *Dasein* da diğer varolanlar gibi *gerçek olarak mevcut* olur. Böylece

[a] Şunları ayırt etmek gerekir: *phusis*, *idea*, *ousia*, *substantia*, *res*, nesnellik, mevcut-olmaklık.

[1] Bkz. yukarıda s. 89 vd ile s. 100.

varlık esasen gerçeklik[a] anlamını kazanır. Buna göre gerçeklik kavramı, ontolojik mesele içinde özgün bir önceliğe sahiptir. Gerçeklik kavramı, tam da bu yüzden sahici bir eksistensiyal Dasein analitiğine giden yolun önünü, hatta dünya-dahilinde en yakında el-altında-olanların varlığına yönelik bakışın önünü kapatır. Gerçeklik kavramı, neticede esasen varlık meselesini yanlış bir yola sevk eder. Diğer varlık modusları da gerçeklik temel alınarak negatiflik ve yoksunluk üzerinden belirlenir.

İşte bu yüzden yalnızca Dasein analitiği değil, esasen varlığın anlamına ilişkin sorunun çalışılması da varlığı gerçeklik anlamında cihet alan tek yönlü yoldan çekip çıkarılmalıdır. Şunu kanıtlamamız gerekir: Gerçeklik, pek çok varlık türünden *yalnızca biri* olmayıp ontolojik bakımdan Dasein, dünya ve el-altındalıkla belirli bir temellendirme ilişkisi içindedir. İlkesel olarak böyle bir kanıt *gerçeklik meselesinin* koşul ve sınırlarının irdelenmesini gerektirir.

"Gerçeklik meselesi" başlığı altında çeşitli sorular birbirine karışmıştır: 1. "Bilince aşkın" olduğu düşünülen varolanın esasen *var olup olmadığı*, 2. "Dış dünyanın" bu gerçekliğinin yeterince *kanıtlanabilir olup olmadığı*, 3. Bu varolan gerçekse eğer onun kendinde-var-olmaklığı içinde ne kadar bilinip bilinemeyeceği, 4. Bu varolanın anlamının yani gerçekliğin esasen neyi imlediği. Gerçeklik meselesiyle ilgili aşağıdaki irdele-
202 me, fundamental ontolojik soru da dikkate alındığında üç şeyi ele alacaktır: a) Varlık meselesi olarak ve "dış dünyanın" kanıtlanabilirliği sorunu olarak gerçeklik, b) Ontolojik bir mesele olarak gerçeklik, c) Gerçeklik ve ihtimam-gösterme.

[a] "Realite" olarak "gerçeklik" ve "şeylik" olarak *realitas*. Kant'ın "nesnel gerçeklik" kavramına göre arada durur.

a) Varlık Meselesi Olarak ve "Dış Dünyanın" Kanıtlanabilirliği Sorunu Olarak Gerçeklik

Gerçekliğe ilişkin yukarıda saydığımız sorular içinde mertebe bakımından birincil olanı ontolojik sorudur yani gerçekliğin esasen neyi imlediği sorusudur. Fakat elimizde saf bir mesele ve yöntem bulunmadığı sürece, bu soru (açık biçimde sorulmuşsa eğer) ister istemez "dış dünya meselesinin" irdelenmesiyle birbirine dolanacaktır. Zira gerçekliğin analizi, gerçek olana uygun bir erişim yolunun temeli üzerinde olanaklıdır ancak. Gerçek olanın kavranış türü olarak da eskiden beri temaşa edici bilme kabul görmüştür. Bu bilme ruhun yani bilincin tutumu olarak "vardır." Gerçekliğe kendindelik ve bağımsızlık karakterleri ait olduğu takdirde, gerçekliğin anlamına yönelik soru, gerçek olanın "bilinçten" bağımsız olup olamayacağı veya bilincin gerçeklik "alemine" aşkınlığının olanaklı olup olamayacağı sorusuyla kenetlenmektedir. Gerçekliği ontolojik bakımdan hakkıyla analiz edebilme olanağı, bağımsızlığın *neden* olduğunun ve *neyin* aşılacağının *bizatihi* kendi *varlığı* bakımından açıklığa kavuşturulup kavuşturulamadığına bağlıdır. Aşılmanın varlık türü de ancak böylelikle ontolojik bakımdan kavranılabilecektir. Nihayet gerçek olana birincil erişim türü teminat altına alınmış olmalıdır ki bunun için bilmenin bu işlevi üstlenip üstlenemeyeceği sorusu karara bağlanmalıdır.

Gerçekliğe ilişkin olanaklı ontolojik sorunun *öncesinde* yer alan bu araştırmalar, yukarıdaki eksistensiyal analitikte icra edilmiştir. Buna göre bilme, gerçek olana erişim sağlayan *temellenmiş* modustur. Özü itibariyle gerçek olana erişim ancak dünya-dahilinde bir varolan olduğunda mümkündür. Dünya-dahilinde varolanlara erişim, Dasein'ın temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolma üzerine ontolojik bakımdan temel-

lendirilmiştir. Onun daha asli varlık konstitüsyonu ise ihtimam-göstermedir (kendini-önceleme, bir-dünya-içinde-zaten-var-olma, dünya-dahilindeki varolanlarla beraber var olma).

Dünyanın esasen var olup olmadığı, varlığının kanıtlanabilir olup olmadığı sorusu, dünya-içinde-varolan olarak *Dasein'ın* sorduğu bir soru olarak (ondan başka kim sorabilir ki zaten) anlamlı değildir. Üstelik bu soru çiftanlamlılıkla maluldür. Çünkü burada hem içinde-olmaklığın içindeliği olarak dünya, hem de dünya-dahilindeki varolan olarak veya ilgilenilen soğurulmuşluğun
203 hangi-hususstalığı olarak "dünya" birbirine karıştırılmakta, hatta birbirinden ayırt bile edilmemektedir. Oysa dünya özü itibariyle Dasein'ın *varlığıyla birlikte* açımlanmaktadır. "Dünya" dünyanın açımlanmışlığıyla zaten hep keşfedilmiştir. Fakat gerçek olanlar ya da mevcut-olanlar anlamındaki dünya-dahilindeki varolanlar hâlâ örtük kalmış olabilmektedir. Ama zaten gerçek olanlar da ancak açımlanmış bir dünyanın zemini üzerinde keşfedilebilir. Ve gerçek olanlar yalnızca böyle bir zemin üzerinde hâlâ *örtük* kalabilmektedir. "Dış dünyanın" "gerçekliğine" ilişkin soruyu soranlar, önceden bizatihi *dünya fenomenini* açığa kavuşturmaksızın bunu sorarlar. Olgusal olarak "dış *dünya* meselesi" hep dünya-dahilinde varolanları (şeyleri ve nesneleri) cihet alır. Neticede bu irdelemeler ontolojik bakımdan neredeyse içinden çıkılamayacak bir meseleye dönüşür.

Soruların birbirine dolanmış olması, kanıtlanacak olanın kanıtlananla ve kanıtlarla karıştırılmış olması, Kant'ın "İdealizmin Çürütülmesi"nde kendini göstermektedir.[1] Burada Kant, herhangi bir şüpheye mahal vermeyecek biçimde "bizim dışımızdaki nesnelerin var

[1] Bkz. *Saf Aklın Eleştirisi*, B 274 vd. Ayrıca bkz. ikinci basımın önsözünde yer alan düzeltici eklemeler, s. XXXIX, dipnot. Ayrıca bkz. "Saf Aklın Paralogizmleri," *a.g.e.*, B 399 vd, özellikle B 412.

oluşuna" dair zorunlu kanıtın halen verilememiş olmasını "felsefenin ve genel olarak insan aklının skandalı" diye ifade etmektedir.[1] Netice olarak kendisi bu konuda bir kanıt sunar ve bunu şu "teoremin" temellendirilişi olarak yapar: "Kendi var oluşumun salt ve fakat empirik olarak belirli bilinci, benim dışımdaki şeylerin uzay içindeki var oluşunu kanıtlamaktadır."[2]

Öncelikle açıkça belirtilmelidir ki Kant burada "var olma" terimini, bu incelemede "mevcut-olmaklık" dediğimiz varlık türü için kullanmaktadır. Kant için "kendi var oluşumun bilinci" şu demektir: Descartes'ın savunduğu anlamda kendi mevcut-olmaklığımın bilinci. Buradaki "var olma" terimi hem bilincin mevcut-olmaklığını, hem de şeylerin mevcut-olmaklığını ifade etmektedir.

"Benim dışımdaki şeylerin var oluşuna" ilişkin kanıt, zamanın özüne eşit derecede asli olarak değişimin ve değişmezliğin ait olduğu ilkesine dayanmaktadır. Kendi mevcut-oluşum yani iç duyumda verili olan temsil çokluluğunun mevcut-oluşu, mevcut-olan bir değişimdir. Oysa zamanda belirlilik, değişmeksizin mevcut-olan bir şeyi varsaymaktadır. Bu ise "içimde" olamaz, "çünkü zaman içindeki kendi var oluşum, bu değişmez-olan tarafından öncelikle farzedilmektedir."[3] Buna göre, empirik olarak farzedilmiş "içimde" mevcut-olan değişimle birlikte, zorunlu olarak "dışımda" mevcut-olan bir değişmez de farzedilmiş olur. İşte bu değişmez-olan, "içimdeki" değişimin mevcut-oluşunun olanak koşuludur. Temsillerin zaman-içinde-varolması deneyimi, eşit derecede asli olarak hem "içimdeki" değişimi, hem de "dışımdaki" değişmezliği farzetmektedir.

Ancak bu kanıt bir nedensel çıkarım değildir. Bu yüzden de bu tür çıkarımların yetersizliklerine sahip değil-

---

[1] *A.g.e.*, Önsöz, dipnot.

[2] *A.g.e.*, s. 275.

[3] *A.g.e.*, s. 274/275.

dir. Burada Kant, zamansal varolan idesinden hareketle adeta "ontolojik kanıt" sunmaktadır. İlk bakışta Kant'ın, yalıtılmış olarak bulunmakta olan kartezyen özne yaklaşımını terk ettiği sanılabilir. Ama bu yalnızca görünüşte öyledir. Çünkü Kant'ın "benim dışımdaki şeylerin var oluşu" ile ilgili kanıt beklentisi içinde olması, onun zaten meselenin nirengi noktası olarak özneyi ("içimde") aldığını göstermektedir. Bu yüzden de kanıtlamayı icra ederken empirik olarak verili "*içimdeki*" değişimden hareket eder. Çünkü kanıtı taşıyacak olan "zaman" yalnızca "içimde" deneyimlenebilmektedir. O da "dışımdakine" doğru yapılan kanıtlayıcı sıçrayışın zeminini oluşturmaktadır. Ayrıca Kant şunu da vurgulamaktadır: "Doğrudan deneyimlenerek kendimizinkinin dışında bir var olanı kanıtlama kabiliyetimizin bulunmadığını ifade eden sorunlu [idealizm] hem aklidir, hem de sağlam felsefi düşünce tarzına uygundur: çünkü yeterli kanıt bulunamamışsa nihai yargıya izin verilememektedir."[1]

Oysa yalıtılmış öznenin ve içsel deneyimin ontik önceliği terk edilse bile, ontolojik bakımdan Descartes'ın pozisyonu yine de korunmuş olur. Kant'ın kanıtladığı şey (kanıtı ve zeminin haklılığını şimdilik kabul edersek) değişen ve değişmeyen varolanların zorunlu birarada mevcut-olmaklığıdır. Fakat iki mevcut-olanın birbiriyle eşit düzeyde tutulması, özne ile nesnenin birarada mevcut-olduğunu ifade etmez. Böyle bir şey kanıtlansa bile, ontolojik açıdan kritik olan "öznenin" yani Dasein'ın temel konstitüsyonu olarak dünya-içinde-varolma örtülü kalmaya devam edecektir. *Fiziksel olanla psişik olanın birarada mevcut-olmaklığı, dünya-içinde-varolma fenomeninden ontik ve ontolojik bakımdan tamamen farklıdır.*

Kant "içimdeki" ile "dışımdaki"nin farkını *ve ilişkisini* önceden varsayar. Bunu yapmakta olgusal olarak haklı da olsa, kanıtının yönelimi bakımından haksız-

[1] *A.g.e.*, s. 274/275.

dır. Öte yandan değişen ile değişmeyenin birarada mevcut-olmaklığı hakkında zamanın kılavuzluğunda tespit 205
edilenlerin, ayrıca "içimdeki" ile "dışımdaki"nin ilişkisi için de geçerli olduğu kanıtlanmış değildir. Bu kanıtta varsayılan "iç" *ve* "dış"ın farkının ve ilişkisinin bütünü görülebilmiş olsaydı, bununla neyin varsayılmış olduğu ontolojik bakımdan kavranmış olacak ve "benim dışımdaki şeylerin var oluşuna" dair kanıtın henüz verilmediği ve zorunlu olduğu şeklindeki düşünme olanağı ortadan kalkacaktı.

"Felsefenin skandalı" bu kanıtın halen verilememiş olması değil, *mütemadiyen böylesi kanıtların aranması ve denenmesidir*. Böylesi beklenti, amaç ve talepler ontolojik bakımdan yeterli olmayan bir yaklaşımdan kaynaklanmaktadır. Buna göre "dünya" *kendisinden* bağımsız ve "dışında" bir mevcut-olana *göre* kanıtlanmaya çalışılmaktadır. Oysa yetersiz olan kanıtlar değil, bilakis kanıtlayan ve kanıt arayan varolanın varlık türünün *yeterince belirlenmemiş olmasıdır*. Bu yüzdendir ki iki mevcut-olanın zorunlu birarada mevcut-olmaklığını kanıtlayarak dünya-içinde-varolan olarak Dasein hakkında bir şeylerin kanıtlandığı veya kanıtlanabilir olduğu görünüşü ortaya çıkabilmektedir. Doğru olarak anlaşılmış bir Dasein böylesi kanıtlara direnir. Çünkü daha sonra gelen kanıtlamaların birer eklenti olarak tanıtlamayı zorunlu görmeleri, zaten onun kendi varlığında *bulunmaktadır*.

Kendi dışımızdaki şeylerin mevcut-olmaklığına dair kanıtların olanaksızlığından hareketle bunları "salt *inanarak* varsaymak"[1] gerektiğini çıkarsamakla meselenin ters yüz edilmişliğini aşmış olmayız. Çünkü esasen ve ideal olarak böyle bir kanıtın sunulabilir olduğunu varsaymaya devam etmiş oluruz. Buradaki meseleyi "dış dünyanın gerçekliğine inanma" ile sınırlandırsak bile, meseleye uygun olmayan yaklaşım gösterdiğimizi de te-

[1] *A.g.e.*, *Önsöz*, dipnot.

yit etmiş oluruz. Çünkü böylelikle bu inanca kendi "hakkını" açıkça teslim etmiş oluruz. Burada da yine ilkesel olarak bir kanıt talebinde bulunmuş oluruz, her ne kadar kesin bir kanıtlama beklemeyen başka bir yola başvurulmuş olsa da.[1]

206 Öznenin "dış dünyanın" mevcut olduğunu varsaymak zorunda olduğuna ve hatta onu farkında olmayarak hep varsaydığına göndermede bulunsak bile, yalıtılmış özneyi kurgulayıcı biçimde farzetmeye devam etmiş oluruz. Böylelikle ne dünya-içinde-varolma fenomenine isabet etmiş, ne de fiziksel olan ile psişik olanın birarada mevcut-olmaklığını kanıtlamış oluruz. Bu türden varsayımlarda Dasein hep "geç kalır," çünkü bir varolan olarak (zaten başkaca da mümkün değildir) bu varsayımı icra ettiğinde, *bir varolan olarak* zaten hep bir dünya içinde vardır. Her türlü Daseinsal varsayım ve tutumdan "önce" olan, ihtimam-gösterme varlık türü içindeki varlık konstitüsyonunun "*a priori*" olmasıdır çünkü.

"Dış dünyanın" gerçekliğine *inanmak* (ister haklı olsun ister haksız), bu gerçekliği *kanıtlamak* (ister yeterli olsun ister yetersiz), onu *varsaymak* (ister açıkça olsun isterse kapalı): bu gibi denemeler, kendi zeminine tüm şeffaflığıyla hakim olmaksızın öncelikle *dünyasız* yani kendi dünyasından emin olmayan ve esasen kendine bir dünyanın teminatını sağlamak durumunda kalan bir özneyi varsayar. Bu bağlamda dünya-içinde-varolma daha baştan itibaren varsayma, sanma, kesin olma ve inanma-

[1] Bkz. W. Dilthey, "*Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*" (1890), *Gesammelte Schriften*, V, 1, s. 90 vd.
Bu denemesinin hemen başında Dilthey yanlış anlaşılmaya yer vermeyecek biçimde şunları söylemektedir: "Zira eğer insan için evrensel geçerliliği olan bir hakikat olacaksa, ilk kez Descartes tarafından sunulan yönteme göre düşünce, dışsal gerçekliğe karşın bilincin olgularından hareket ederek kendine bir yol bulmak zorundadır," *a.g.e.*, s. 90.

ya dayandırılır ki bu tutum zaten hep dünya-içinde-varolmanın temellendirilmiş modusudur.

Dış dünyanın mevcut olup olmadığı ve kanıtlanabilir olup olmadığı sorusu bakımından "gerçeklik meselesinin" olanaksız olduğu böylece ortaya çıkmıştır. Sonuçları bakımından halledilemez çıkmazlara yol açtığı için değil, bu meselede tema'sı olan varolanın kendisinin böyle bir soru formülasyonunu adeta reddettiği için. Kanıtlanması gereken, "dış dünyanın" mevcut olup olmadığı ve nasıl mevcut olduğu değildir. Bilakis gösterilmesi gereken, dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın "dış dünyayı" öncelikle "epistemolojik bakımdan" neden hiç içine gömdüğü ve ardından da kanıtlamalara başvurup onu neden yeniden diriltmeye çalıştığıdır. Bunun nedeni, Dasein'ın düşmüşlüğünde ve birincil varlık anlayışının bundan motive olarak varlığı mevcut-olmaklığa devretmesinde aranmalıdır. Eğer soru formülasyonu bu ontolojik cihette "eleştirel" ise öncelikle ve biricik olarak kesin mevcut bulduğu şey salt "içte olan" olacaktır. Asli fenomen olan dünya-içinde-varolmayı paramparça ettikten sonra arta kalanların zemini üzerinde yani yalıtılmış özne üzerinde "dünyayla" biraraya getirme işlemi icra edilmektedir.

"Gerçeklik meselesinin" realizm ve idealizm ve onların ara yolları gibi çeşitli çözme denemelerini burada ayrıntılı olarak tartışmak mümkün olmayacaktır. Onların hepsinde bir nebze sahici soruşturma özü bulunsa da, şu 207
veya bu doğruların birbiriyle toplanması sayesinde meseleye sağlam bir çözüm bulunabileceğini ümit etmek de bir o kadar terstir. Şunu ilkesel olarak idrak etmek gerekir ki çeşitli epistemolojik akımlar, birer epistemoloji oldukları için hataya düşmüş değildir. Bilakis Dasein'ın eksistensiyal analitiğini ihmal ettikleri için meseleyi fenomenal açıdan teminat altına alabilecekleri zemini kazanmamıştır. Bu *zemini*, daha sonra özne ve bilinç kavramlarına[a]

[a] Şurada-varolmaklığa dahil olma.

fenomenolojik düzeltmeler yaparak elde etmek de mümkün değildir. Zira böyle yapılsa bile, uygun olmayan *soru formülasyonu* ortadan kaldırılmış olmamaktadır.

Dünya-içinde-varolma olarak Daseinla birlikte dünya-dahilinde varolanlar zaten hep açımlanmıştır. Bu eksistensiyal-ontolojik beyanın, dış dünyanın reel olarak mevcut-olduğunu öne süren *realizmin* teziyle örtüştüğü sanılabilir. Sahiden de bu eksistensiyal beyanda, dünya-dahilinde varolanların mevcut oluşları inkar edilmiyorsa, sonucu bakımından (bir bakıma doksografik olarak) realizmle mutabık olacaktır. Fakat ilkesel olarak bu beyan, her türlü realizmden şu bakımdan farklıdır ki realizm "dünyanın" gerçekliğini hem kanıtlanmaya muhtaç, hem de kantılanabilir olduğunu savunur. Oysa bunların her ikisi de eksistensiyal beyanda olumsuzlanmaktadır. Onu realizmden tamamıyla ayıran ise, realizmin ontolojik anlayışsızlığıdır. Zira realizm, gerçekliği reel-olanlar arasındaki reel etkileşim ilişkileriyle ontik olarak açıklamaya çalışmaktadır.

Öte yandan realizme karşıt olarak *idealizm* (her ne kadar sonuçları bakımından karşıt[a] ve savunulamaz olsa da) ilkesel bir önceliğe sahiptir: şayet "psikolojik" idealizm olarak kendini yanlış anlamışsa. İdealizm varlık ile gerçekliğin yalnızca "bilinç içinde" var olduğunu vurguladığında, varlığın varolanlarla izah edilemeyeceği anlayışını ifade etmiş olur. Ama idealizm, *burada* bir varlık anlayışının icra edildiğini, bu varlık anlayışının ontolojik bakımdan *ne* demek olduğunu, nasıl mümkün olduğunu ve Dasein'ın varlık konstitüsyonuna ait[b] olduğunu açıklığa kavuşturmadığı sürece, gerçeklik yorumunu boşluk üzerine bina eder. Varlığın varolanlarla açıklanamaması, gerçekliğinse yalnızca varlık anlayışı içinde mümkün olabilmesi, bizi yine de bilincin yani bizatihi *res cogitans*'ın

[a] Yani eksistensiyal-ontolojik deneyime.

[b] Fakat Dasein, bizatihi varlığın özüne.

varlığını soruşturmaktan muaf kılamaz. İdealizmdeki tezin sonucu, bizatihi bilincin ontolojik analizinin vazgeçilemez önödev kalması olacaktır. Varlık "bilinç içinde" var olduğu yani Dasein içinde anlaşılabilir olduğu içindir ki Dasein bağımsızlık ve "kendindelik" gibi varlık karakterlerini, hatta esasen gerçekliği anlayabilmekte ve 208
kavramsallaştırabilmektedir. Yalnızca bu nedenledir ki "bağımsız" varolanlara dünya-dahilinde karşılaşılanlar olarak bir-şey-için-bakışsal biçimde erişilebilmektedir.

Eğer idealizm başlığı, varlığın asla varolanlarla açıklanamayacağı,[a] bilakis onun her bir varolan için zaten hep "transendental olan" yönündeki anlayışını ifade ediyorsa, idealizmde felsefi meselenin yegane ve doğru olanağı yatıyor demektir. Bu durumda Aristoteles de en az Kant kadar idealist olacaktır. Öte yandan, eğer idealizm, tüm varolanları özneye veya bilince dayandırmak demekse ve bunlar da kendi varlıkları bakımından *belirsiz* iseler ve olsa olsa "şeysel değil" denilerek negatif olarak karakterize ediliyorlarsa, o zaman böyle bir idealizmin yöntemi naiflik bakımından kaba bir realizmden farklı olmayacaktır.

Son bir olanak ise gerçeklik meselesini her türlü "bakış açısı" yöneliminin *öncesine* yerleştirmektir. Bunun için şu tez öne sürülür: Her nesne, ancak bir nesneye göre, neyse odur ve tam tersidir. Ama bu formel yaklaşımdaki korelasyonun öğeleri ile korelasyonun kendisi ontolojik bakımdan yine belirsizdir. Oysa esas itibariyle buradaki korelasyon bütünü de zorunlu olarak "şöyle ya da böyle" *var* diye düşünülmekte yani varlık hakkındaki belirli bir ideden hareket edilmektedir. Ama öncelikle eksistensiyal-ontolojik zemin güvence altına alınırsa (bunun için dünya-içinde-varolma ortaya çıkarılmalıdır), bu korelasyonun daha sonra formelleştirilmiş ve ontolojik bakımdan kayıtsız bir ilişki olduğu anlaşılacaktır.

[a] Ontolojik ayrım.

Gerçeklik meselesine salt "epistemolojik" çözüm getirmeye yönelik denemelerin açıkça dile getirilmeyen varsayımları hakkındaki bu tartışmalar göstermiştir ki bu, ontolojik bir mesele olarak Dasein'ın eksistensiyal analitiğine artık yeniden geri taşınması gerekmektedir.[1]

209 *b) Ontolojik Bir Mesele Olarak Gerçeklik*

Gerçeklik[a] başlığı, dünya-dahilinde mevcut olan varolanın (*res*) varlığını ifade ediyorsa eğer (ki zaten bunun dışında bir şey anlaşılamaz), varlık modusunun analizi bakımından bu şu demek olacaktır: *Dünya-dahilinde* varolanları ontolojik bakımdan kavramak, dünya-içinde-olmaklık fenomenini açığa kavuşturmakla olur yalnızca. Bu ise *dünya* fenomeni üzerine temellenmektedir ki o da dünya-içinde-varolmanın özsel yapı momenti olarak Dasein'ın temel konstitüsyonuna aittir. Öte yandan, dünya-içinde-varolma da, ontolojik bakımdan Dasein'ın varlığının yapı bütünü içine kenetlenmiş olup bunu ihtimam-gösterme olarak nitelendirmiştik. Böylelikle gerçekliğin analizini olanaklı kılan ve açıklığa taşınması

---

[1] Son zamanlarda Scheler'in ardından Nicolai Hartmann, ontolojiyi cihet alan epistemolojisine bilmenin bir "varlık ilintisi" olduğuna ilişkin tezi temel almıştır. Bkz. *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Genişletilmiş 2. Basım, 1925. – Fakat hem Scheler, hem de Hartmann (fenomenolojik hareket zeminleri birbirlerinden farklı olduğu halde) şunu gözden kaçırmaktadır: geleneksel temel cihetleri bakımından "ontoloji," Dasein karşısında başarısız kalmakta ve tam da bilme içinde saklı olan "varlık ilintisi" (bkz. yukarıda s. 59 vd) bu ontolojinin *ilkesel olarak* gözden geçirilmesi ve eleştirel bir düzeltmeyle sınırlı kalmaması gerektiğini göstermiştir. Varlık ilintisini ontolojik bakımdan açığa kavuşturmaksızın öne sürmek, açıkça dile gelmeyen çok kapsamlı etkilere neden olmaktadır. Örneğin Hartmann'ı "eleştirel realizme" zorlamakta, bu ise ele aldığı sorunsalın düzeyi bakımından ona tamamen yabancı kalmaktadır. Hartmann'ın ontoloji anlayışıyla ilgili olarak bkz. "*Wie ist kritische Ontologie überhaupt möglich?*," *Festschrift für Paul Natorp*, 1924, s. 124 vd.

[a] Şeylik olarak gerçelik değil ama.

gereken temel ve ufuklar belirlenmiş olmaktadır. Kendindelik karakteri de ontolojik bakımdan ancak bu ilişkiler içinde anlaşılabilir olacaktır. Yukarıdaki analizlerimizde dünya-dahilinde varolanların varlığını bu sorun bağlamını cihet alarak yorumlamıştık zaten.[1]

Eksistensiyal-ontolojik zemin açıkça verilmiş olmadan da gerçek olanın gerçekliğini fenomenolojik bakımdan karakterize etmek belli sınırlar içinde mümkün olabilmektedir. Örneğin bunu Dilthey yukarıda adı geçen çalışmasında denemiştir. Bu münasebetle, gerçek olanlar dürtü ve irade içinde deneyimlenir. Gerçeklik *dirençtir*, daha doğrusu dirençliliktir. Direnç fenomeninin analitik bakımdan çalışılmış olması, Dilthey'ın yukarıdaki denemesindeki pozitif olan husustur ve "betimleyici ve ayrıştırıcı psikoloji" idesinin en ala ve somut teyididir. Ama direnç fenomeni analizinin tam olarak etki etmesi, epistemolojik gerçeklik meselesi yüzünden geride kalmaktadır burada. "Fenomenalite önermesi" yüzünden Dilthey bilincin varlığının ontolojik yorumuna ulaşamamıştır: "Hem irade, hem de ketlenişi aynı bilinç içinde ortaya çıkar."[2] "Ortaya çıkma"nın varlık türü, "içinde"nin varlık anlamı, gerçek olan ile bilincin varlık ilişkisi: Bütün bunlar ontolojik bakımdan belirlenmeye muhtaçtır. Bunun yapılamamış olması, sonuçta Dilthey'ın "yaşamı" (elbette onun daha da "ardına" geçmek mümkün değildir) ontolojik bir kayıtsızlıkla öylece bırakmış olması yüzündendir. Halbuki Dasein'ı ontolojik bakımdan yorumlamak demek, ontik bakımdan başka bir varolana geri 210
gitmek demek değildir. Bununla birlikte, epistemolojik

[1] Bkz. özellikle § 16, s. 72 vd: *Çevreleyen-Dünyanın Dünyevi Niteliğinin Kendini Dünya-İçindeki-Varolanda Beyan Etmesi*; § 18, s. 83 vd: *İlintililik ve İmlenimsellik. Dünyanın Dünyasallığı*; § 29, s. 134 vd: *Bir-Hal-İçinde-Bulunma Olarak Şurada-Var-Olma.* – Dünya-içindeki varolanların bizatihi-varolması hakkında bkz. s. 75 vd.

[2] Bkz. *Beiträge, a.g.e.*, s. 134.

bakımdan Dilthey'ın çürütülmüş olması, onun analizlerindeki müspet yönü (ki çürütmelerin anlamadığı tam da bunlardır) verimli kılmamıza engel değildir.

Örneğin son zamanlarda Scheler, Dilthey'ın gerçeklik yorumunu yeniden devralmıştır.[1] Burada Scheler "iradi Dasein teorisi"ni savunmaktadır. Buna göre Dasein, Kantçı anlamda mevcut-olmaklık olarak anlaşılır. "Nesnelerin varlığı yalnızca dürtü ve irade ilintililikleri içinde doğrudan verilidir." Dilthey gibi Scheler de gerçekliğin asla birincil olarak düşünme ve kavramada verili olmadığını savunmaktaysa da, bilmenin yargıda bulunmak olmadığına ve bilginin bir "varlık ilintisi" olduğuna özellikle işaret etmektedir.

Dilthey'ın dayandığı temellerinin ontolojik belirsizliği hakkında söylediklerimiz, ilkesel olarak bu teori için de geçerlidir. "Yaşamanın" ontolojik fundamental analizini daha sonra bir alt yapı olarak buraya eklemek de mümkün değildir. Çünkü fundamental analiz gerçekliğin analizini, dirençliliğin tam serimlenişini ve fenomenal önkoşullarını hem taşımakta, hem de koşullandırmaktadır. Dirençle içinden-geçememe sırasında karşılaşılır. Öbür-tarafa-geçmeyi-istemenin engellenmesidir bu. Ama böyle bir isteme içinde dürtü ve iradenin *hedeflediği* şeyler zaten açımlanmıştır. Fakat neye yönelik oluşlarının ontik bakımdan belirsiz olması, ontolojik bakımdan gözden kaçmamalı veya bir hiç olarak değerlendirilmemelidir. Dirençle karşılaşan ve yalnızca "karşılaşabilen" hedefleme, zaten bir ilintililik bütünlüğünün *beraberin-*

[1] Bkz. *Die Formen des Wissens und die Bildung*, 1925 Tarihli Sunuş, dipnot 24 ve 25. Düzeltmeler sırasında notu: Scheler kısa süre önce çıkardığı "*Die Wissensformen und die Gesellschaft*" (1926) başlıklı makale derlemesi içinde, uzun zamandır duyurduğu "*Erkenntnis und Arbeit*" hakkındaki incelemesini nihayet yayımladı (s. 233 vd). Söz konusu denemenin altıncı bölümünde (s. 455), "iradi Dasein teorisi" ayrıntılı biçimde serimlemekte ve bu bağlamda Dilthey'ın çalışmalarını ele almaktadır.

dedir. Onun keşfedilmişliği ise, imlenimselliğin atıf bütününün açımlanmışlığı üzerine temellenmektedir. *Direnç deneyimi yani direnç gösterebilir olanın hedefsel keşfi, ontolojik bakımdan yalnızca dünyanın açımlanmışlığı zemini üzerinde olanaklıdır*. Dirençlilik dünya-dahilinde varolanların varlığını karakterize etmektedir. Direnç deneyimleri ise dünya-dahilinde karşılaşılan varolanların olgusal olarak yalnızca keşif minval ve yönünü belirlemektedir. Bunların toplanmasıyla dünyanın açımlanışı başlatılmış olmaz. Bilakis dünyanın açımlanmışlığı onları varsayar. Ontolojik olanaklılıkları bakımından "karşı olma" ve "karşısında olma," açımlanmış dünya-içinde-varolma tarafından taşınmaktadır.

Öte yandan direnç, kendinde "ortaya çıkan" bir dürtü veya irade içinde deneyimleniyor değildir. Bunlar ihtimam-göstermenin birer modifikasyonu olarak kendini gösterir. Yalnızca bu varlık türüne sahip varolanlar direnç gösterebilenlerle dünya-içinde şeyler olarak karşılaşabilir. Bu durumda, gerçeklik dirençlilik olarak belirlendiğinde şu iki şeyi gözden kaçırmamak gerekir: Birincisi, burada pek çok gerçeklik karakterinden yalnızca *biri* ile karşılaşılmış olur; ikincisi, dirençliliğin olabilmesi için açımlanmış dünyayı önceden zorunlu olarak varsaymak gerekir. Direnç "dış dünyayı," dünya-dahilinde varolanlar anlamında karakterize etmektedir, asla dünya anlamında değil. *"Gerçeklik bilincinin" kendisi de dünya-içinde-varolmanın bir minvalidir*. Bütün "dış dünya meseleleri" mecburen bu eksistensiyal temel fenomene gelip dayanır. 211

Şayet "*cogito sum*" Dasein'ın eksistensiyal analitiğinin hareket noktası olarak hizmet edecekse, onun içeriğini ters yüz etmek yetmeyecek, söz konusu içeriğin ontolojik-fenomenal bir teyidine de ihtiyaç duyulacaktır. Bu durumda birinci iddia şu olacaktır: "*sum*," özellikle de şu anlamda: ben-bir-dünya-içinde-varım. Böyle bir varolan

olarak, farklı tutumlara (*cogitationes*) yönelik var-olabilirlikler içinde "ben varım"dır, ki bunlar dünya-dahilinde varolanların birer minvalidir. Buna karşılık, Descartes şunu demektedir: *Cogitationes* mevcuttur ve onun içinde *ego* dünyasız bir *res cogitans* olarak birlikte mevcuttur.

c) Gerçeklik ve İhtimam-Gösterme

Ontolojik bir başlık olarak gerçeklik dünya-dahilinde varolanlarla ilintilidir. Eğer esasen bu varlık türünü adlandırmak için kullanılıyorsa, el-altındalık ile mevcut-olmaklık gerçekliğin modusları olarak işlev görecektir. Fakat bu sözcüğü geleneksel[a] anlamıyla ele alırsak, varlığa salt nesne mevcudiyeti anlamında işaret edecektir. Buna karşın, mevcut-olmaklıkların tümü birer nesne mevcudiyeti değildir. Örneğin bizi "sarmalayan" "doğa," dünya-dahilinde varolan olsa da varlık türü ne el-altındalıktır ne de "doğa nesneliği" minvalindeki mevcut-olmadır. "Doğanın" varlığı nasıl yorumlanırsa yorumlansın, dünya-dahilinde varolanların *tüm* varlık modusları ontolojik bakımdan dünyanın dünyasallığı üzerine ve dolayısıyla da dünya-içinde-varolma fenomeni üzerine temellenmiştir. Bundan şu idrak doğmaktadır: Gerçeklik dünya-dahilinde varolanların varlık modusları içinde önceliğe sahip olmadığı gibi, bu varlık türü dünya ve Dasein gibisinden bir şeyleri ontolojik bakımdan layıkıyla karakterize de edememektedir.

Hem ontolojik temellendirme ilişkilerinin düzeni, hem de olanaklı kategoriyal ve eksistensiyal serimlenişi bakımından *gerçeklik, ihtimam-gösterme fenomenine*
212 *geri gönderimde bulunur.* Gerçekliğin ontolojik bakımdan Dasein'ın varlığı üzerine temellenmiş olmasıysa, reel olanların bizatihi oldukları gibi olmalarının Dasein'ın varoluşuna bağlı olduğu anlamına gelmez.

[a] Günümüzdeki.

Bununla birlikte, ancak Dasein *var* olduğu yani varlık anlayışının ontik olanaklılığı var olduğu müddetçe, varlık "vardır." Dasein varolmadığında "bağımsızlık" ve "kendindelik" de "var" olmayacaktır. Bu durumda bunları ne anlamak, ne de anlamamak mümkün olacaktır. O zaman, dünya-dahilinde varolanlar ne keşfedilebilir olacak, ne de örtük kalacaktır. *Dolayısıyla*, varolanların ne var oldukları, ne de var olmadıklarından söz edilebilecektir. *Ama şu anda* yani varlık anlayışı var olduğunda ve bununla birlikte mevcut-olmaklık anlayışı da var olduğu *müddetçe* varolanların var olmaya devam edeceğini söyleyebilmekteyiz.

Varlığın (varolanların değil) burada ifade edilen varlık anlayışına bağımlı oluşu, başka bir deyişle gerçekliğin (reel olanın değil) ihtimam-göstermeye bağımlı oluşu, eleştirel olmayan ve fakat Dasein'ın gerçeklik idesi kılavuzluğunda sıklıkla dahil olan yorumu bakımından bundan sonraki Dasein analitiğini güvence altına almaktadır. Ontolojik bakımdan *pozitif* olarak yorumlanan eksistensiyaliteyi cihet aldığımızda ancak, "bilinç" ve "yaşam" hakkındaki analizin bilfiil icrası için herhangi bir gerçeklik anlamının (kayıtsızca da olsa) temel alınmamasını böylece temin etmiş oluruz.

Varlık türü Dasein olan bir varolanın gerçeklik ve tözsellikten hareketle kavranılamayacağını şu tezle ifade etmiştik: *İnsanın tözü varoluştur*. Eksistensiyaliteyi ihtimam-gösterme olarak yorumlayıp onu gerçeklikten ayırt etmek, eksistensiyal analitiğin sonu demek değildir. Bilakis bu, varlığa ilişkin sorunun ve onun olanaklı modusları meselesinin ve bu tür modifikasyonların anlamına ilişkin soruların birbiriyle ne kadar iç içe geçmiş olduğunu daha da kesin biçimde ortaya koymaktadır: Varlık anlayışı *var* olduğu müddetçe varolanlar birer varolan olarak erişilebilirdir; varlık türü Dasein olan varolanlar var olduğu müddetçe varlık anlayışı bir varolan olarak olanaklıdır.

§ 44. Dasein, Açımlanmışlık ve Hakikat

Eskiden beri felsefe hakikat ile varlığı biraraya getirmiştir.[a] Varolanın varlığını ilk keşfeden Parmenides, varlık ile onu duyumsayıcı anlamayı "özdeşleştirmiştir": *to gar auto noein estin te kai einai.*[1] Aristoteles *arkhai*'nin keşif tarihinin ana hatlarını sunarken[2] kendinden önceki
213 filozofların "şeylerin kendisi" tarafından yönlendirildiklerini ve yeni sorular sormak zorunda kaldıklarını vurgulamıştır: *auto to pragma hodopoiesen autois kai sunenankase zetein.*[3] Aynı olguyu şu sözcüklerle de ifade etmiştir: *anankazomenos d'akolouthein tois phainomenois:*[4] (Parmenides) kendini kendinde göstereni izlemeye zorunlu kalmıştı. Başka bir yerde şunu demiştir: *hup' autes tes aletheias anankazomenoi:*[5] "hakikatin" kendisi tarafından zorunlu kılınarak araştırıyorlardı. Aristoteles bu araştırmalara *philosophein peri tes aletheias:*[6] "hakikat" üzerine "felsefe yapmak" veya *apophainesthai peri tes aletheias:*[7] "hakikat" kapsamında ve ona bakarak ortaya çıkarıcı görünür kılma diyordu. Felsefenin kendisini ise, *episteme tis tes aletheias:*[8] "hakikat" üzerine bilim olarak belirliyordu. Ama aynı zamanda onu *episteme (he theorei to on he on)*[9] olarak yani varolanı varolan olarak, başka deyişle, onu varlığı bakımından temaşa eden bilim olarak karakterize ediyordu.

Peki, burada "'hakikat' hakkında araştırma yapmak" ve "hakikat" hakkındaki bilim ne demektir? Bu araştır-

---

[a] *phusis* zaten *aletheia*'dır, çünkü *kruptesthai philei.*

[1] Diels, Fragman 3.

[2] *Metafizik* A.

[3] *A.g.e.*, 984 a 18 vd.

[4] *A.g.e.*, 986 b 31.

[5] *A.g.e.*, 984 b 10.

[6] *A.g.e.*, 983 b 2, bkz. 988 a 20.

[7] *A.g.e.*, 2. Kitap 1, 993 b 17.

[8] *A.g.e.*, 993 b 20.

[9] *A.g.e.*, 4. Kitap 1, 1003 a 21.

malarda "hakikat" bir bilgi veya yargı teorisi anlamında mı temalaştırılmaktadır? Öyle olmadığı anlaşılıyor çünkü "hakikat" ile "şey" veya "kendini görünür kılan" sanki aynı şeyi imliyor. Peki, terminolojik bakımdan "varolan" ve "varlık" olarak kullanılabiliyorsa "hakikat" ifadesi neyi imliyor?

Eğer *hakikatin* haklı olarak *varlıkla* asli bir ilişkisi varsa, o zaman hakikat fenomeni fundamental-ontolojik meselenin kapsamı[a] içine girecektir. Peki, o zaman bu fenomenle, hazırlık niteliğindeki fundamental analizde de (yani Dasein analitiğinde) karşılaşmak gerekmez mi? "Hakikat" Daseinla ve varlık anlayışı dediğimiz ontik belirlenimiyle hangi ontik-ontolojik ilişki içindedir? Bundan hareketle, varlığın zorunlu olarak hakikatle ve hakikatin varlıkla birarada olduğunun nedenini göstermek mümün müdür?

Bu sorulardan kaçınılamaz. Varlık sahiden de hakikatle "birarada olduğundan" hakikat fenomeni daha önceki analizlerimize konu olmuştu, her ne kadar bu başlığı açıkça kullanmamışsak da. Oysa şimdi, varlık meselesi daha da kesin bir hal aldığına göre, hakikat fenomenini açıkça sınırlandırmak ve içerdiği meseleleri tespit etmek gerekiyor. Bu amaçla, daha önce öğelerine 214
ayırdıklarımızı yeniden birleştirmek yeterli olmayacaktır. İncelememize yeni bir hareket noktası kazandırmamız gerekecektir.[b]

Analizimiz *geleneksel hakikat kavramından* başlayacak ve ontolojik temellerini açığa çıkarmaya çalışacaktır (a). Bu temellerden hareketle *asli* hakikat fenomeni görünür kılınacaktır. Yine buradan hareketle, geleneksel hakikat kavramının nasıl *türetilmiş olduğu* açığa çıkarılacaktır (b). Bu inceleme hakikatin "özüne" ilişkin soruya, hakikatin *varlık türüne* ilişkin sorunun da zorunlu ola-

[a] Sadece bu da değil, tam olarak *ortasına.*

[b] Şurada-varlığa dahil olmanın sahih yeridir burası.

rak ait olduğunu açıkça gösterecektir. Bununla birlikte, "hakikat vardır" sözünün ontolojik anlamının açığa kavuşturmamız ve hakikatin "var" olduğunu "varsaymak mecburiyetinde" olmamızın zorunluluk türünü de ortaya çıkarmamız gerekecektir (c).

a) Geleneksel Hakikat Kavramı ve Ontolojik Temelleri

Hakikatin özü hakkındaki geleneksel anlayışa ve onun ilk olarak tanımlanışına ilişkin görüşler üç tezle karakterize edilebilir: 1. Hakikatin "yeri" beyandır (yargıdır). 2. Hakikatin özü yargı ile nesnesinin "uyuşumunda" yatar. 3. Mantıkbilimin atası Aristoteles hem hakikate asli yeri olarak yargıyı tayin etmiş, hem de hakikati "uyuşum" olarak tanımlanmanın yolunu açmıştır.

Hakikat kavramının tarihi ancak ontoloji tarihinin zemini üzerinde sunulabilir. Fakat burada bunu amaçlamıyoruz. Bilindik konulara ilişkin bazı karakteristik işaretlerde bulunarak analitik irdelemelerimize başlayacağız.

Aristoteles diyor ki: *pathemata tes psukhes ton pragmaton homoiomata*:[1] ruhun "deneyimleri" (yani *noemata* veya "temsiller") şeylere benzeşimlerdir. Hakikatin özünü açıkça tanımlamak için ortaya konmamış olan bu beyan daha sonraları hakikatin özünü *adaequatio intellectus et rei* olarak ifade edecek formülün geliştirilmesine vesile olmuştur. Thomas Aquinas[2] bu tanım için İbn Sina'ya göndermede bulunmuş, o da bunu İsaak İsraeli'nin "Tanımlar Kitabı"ndan (onuncu yüzyıl) devralmıştır. Thomas Aquinas, *adaequatio* (uyuşum) yerine *correspondentia* (tekabül) ve *convenientia* (mutabakat) terimlerini de kullanmaktadır.

215 On dokuzuncu yüzyılın Yeni Kantçı epistemolojisi, çoklukla bu hakikat tanımını yöntem bakımından geri

[1] *De interpretatione 1*, 16 a 6.

[2] Bkz. *Quaest. disp. de veritate*, qu. I, art. 1.

kalmış safdil bir realizmin ifadesi saymış ve Kant'ın "Kopernikusçu devriminden" geçmiş bir soru formülasyonuyla bağdaşmaz ilan etmiştir. Ama Brentano'nun da dikkat çektiği gibi, Kant'ın da bu hakikat kavramına sadık kaldığı, hatta bunu irdeleme konusu bile etmediği gözden kaçmaktadır: "Mantıkbilimcileri sözüm ona köşeye sıkıştırmak için sorulan eski ve ünlü soru ... şudur: *Hakikat nedir*? Hakikat sözcüğünün açıklamasını yani bilginin kendi nesnesiyle uyuşum içinde oluşunu ise olduğu gibi kabul edip varsayacağız..."[1]

"Eğer hakikat bilginin kendi nesnesiyle uyuşumu ise, o zaman bu nesne diğer nesnelerden bu bakımdan ayırt edilmelidir. Çünkü bilgi izafe edildiği nesnesiyle uyuşum içinde değilse yanlıştır (her ne kadar başka nesneler için geçerli olabilecek kimi şeyler içerse bile)."[2] Ve "Transendental Diyalektik"in giriş bölümünde Kant şöyle demektedir: "Hakikat veya yanılsama nesnede değildir, eğer görüye taşınmışsa. Bilakis nesne hakkındaki yargıdadır, eğer düşünceye taşınmışsa."[3]

Hakikatin "uyuşum," *adaequatio*, *homoiosis* olarak karakteristiği çok genel ve boştur aslında. Ama bilginin farklı yorumlarına rağmen bu ayırt edici yüklemi taşımayı sürdürdüğüne göre yine de bir haklılığa sahip olacaktır. Şimdi, bu "ilişkinin" temellerinin neler olduğunu soracağız. *Bu ilişki bütününde (adaequatio intellectus et rei) açıkça olmasa da birlikte-tayin-edilmiş-olan nedir*? *Birlikte-tayin-edilenin kendisi hangi ontolojik karaktere sahiptir*?

"Uyuşum" terimi esasen ne demektir? Bir şeyin başka bir şeyle uyuşumu, bir şeyin başka bir şeyle ilişki içinde oluşunun formel karakterine sahiptir. Her uyuşum bir ilişkidir ve dolayısıyla "hakikat" da öyledir. Fakat tüm

---

[1] *Saf Aklın Eleştirisi*, B 82.
[2] *A.g.e.*, B 83.
[3] *A.g.e.*, B 350.

ilişkiler birer uyuşum değildir. Örneğin bir işaret, işaret edilene *işaret eder*. İşaret etme bir ilişki olsa da işaretini kendisi ile işaret edilenin uyuşumu değildir. Ve öyle anlaşılıyor ki her uyuşum, hakikatin tanımında tespit edilen *convenientia* gibisinden bir şey de demek değildir. Örneğin 6 sayısı, 16-10 ile uyuşum içindedir. Sayılar birbi-
216 riyle uyuşumludur yani kaç oldukları bakımından birbiriyle eşittir. Demek ki eşitlik uyuşumun minvallerinden *biridir*. Ona yapısal bakımdan "yönelik olma" gibisinden bir şey aittir. *Adaequatio*'da bir şeye yönelik olarak izafe edilenle uyuşum içinde olan nedir? "Hakikat ilişkisinin" açığa kavuşturulmasında, ilişki öğelerinin özellikleri de dikkate alınmalıdır. *Intellectus* ile *res* neye yönelik olarak birbiriyle uyuşumludur? Yönelerek uyuşum içinde oldukları şey hakkında varlık türü ve özsel içeriği bakımından bize verebilecekleri bir şeyleri var mıdır? Diyelim ki ikisi (*intellectus* ile *res*) birbirine eşit olmadığı için eşitlik olanaklı değil, o zaman ikisi bir benzerlik içinde olabilir mi? Fakat bilgi, konu neyse onu *olduğu gibi* "vermek" değil midir? "Uyuşum" şu bağıntı karakterine sahiptir: "şöyle – gibi." Böyle bir ilişki, *intellectus* ile *res* arasındaki ilişki olarak ne minvalde olanaklıdır? Bu sorulardan şu anlaşılmaktadır: Hakikat yapısını açıklığa kavuşturmak için bu ilişki bütününü salt varsaymak yetmeyecek, bizatihi bu bütünü taşıyan varlık ilişkisine geri dönüp onun soruşturulması gerekecektir.

Peki, bunun için özne-nesne ilişkisi bakımından "epistemolojik" meselenin yeniden ortaya serilmesi gerekir mi, yoksa bu analiz "içkin hakikat bilincinin" yorumuyla sınırlı olarak özne "kapsamı içinde" kalabilir mi? Genel kanıya göre hakiki olan bilgidir. Ama bilgi, yargıda bulunma demektir. Yargı söz konusu olduğunda iki şeyi birbirinden ayırt etmek gerekir: *reel* psişik işlem olarak yargıda bulunma ile *ideal* içerik olarak hakkında yargıda bulunulan. Bu ikincisi hakkında "hakikidir" denir. Öte

yandan reel psişik işlem ya mevcuttur ya da değil. Demek ki uyuşum ilişkisi içinde olan ideal yargı içeriğidir. Yani bu uyuşum ilişkisi, ideal yargı içeriği ile *hakkında* yargıda bulunulan reel şey arasındaki bir ilişkiye dairdir. Peki, kendi varlık türü bakımından uyuşum reel midir, yoksa ideal mi veya ikisi de değil mi? *İdeal varolanlar ile reel mevcut olanlar arasındaki ilişki ontolojik bakımdan nasıl kavranmalıdır*? Bu ilişki sahiden mevcut değil midir ve fiilen yargıda bulunurken yalnızca yargı içeriği ve reel obje arasında değil, ideal içerik ve reel yargı icrası arasında da mevcut değil midir (hatta burada çok daha "içli dışlı" gibi değil midir)?

Yoksa reel olan ile ideal olan arasındaki ilişkinin (*metheksis*) ontolojik anlamı sorulmamalı mıdır? Bu ilişkinin *mevcut olması* söz konusudur. Peki ama, ontolojik bakımdan mevcudiyet ne demektir?

Bu sorunun haklılığına ne engel olabilir ki? Bu meselenin iki bin yıldan fazladır bir adım ileriye gidememiş olması tesadüf müdür? Yoksa sorudaki çarpıklık, temel 217
aldığı hareket noktasında mıdır yani reel olanla ideal olan ayrımının ontolojik bakımdan açığa kavuşturulmuş olmamasında mıdır?

Peki, hakkında yargıda bulunulan konusunda "sahiden" yargıda bulunmaya bakıldığında reel icra ile ideal içerik arasındaki ayrım aslında haksız bir ayrım mıdır? Bilmenin ve yargılamanın gerçekliği, iki farklı varlık minvaline ve "katmanına" bölünüp ayrılmış olmaz mı? Bu parçaların biraraya getirilmesiyle bilmenin varlık türüne asla isabet edilemez. Yoksa, bu ayrıma karşı çıktığı için psikolojizm haklı mıdır? Oysa o da, düşünülenin düşünme varlık türünü ontolojik bakımdan ne açıklığa kavuşturmuş, ne de bir mesele olarak bilmiştir.

Adaequatio'nun varlık türünün ne olduğuna ilişkin soruda yargının icrası ile yargının içeriği ayrımına geri dönmek irdelemeyi ileriye götürmeyecek, bilakis bilme-

nin varlık türünün açıklığa kavuşturulmasının kaçınılmaz olduğunu belirgin kılacaktır. Bunun için gereken analiz, bilmeyi karakterize eden hakikat fenomenini de aynı zamanda dikkate taşımalıdır. Bilmede hakikat ne zaman fenomenal bakımdan açıklığa kavuşur? Bilme kendini *hakiki* bir bilme olarak gösterince. Bu kendini gösterme, kendi hakikatini teminat altına alır. Buna göre uyuşum ilişkisi, fenomenal gösterme ilişkisi içinde görünür hale gelmelidir.

Sırtı duvara dönük bir kişinin şu hakiki beyanda bulunduğunu düşünelim: "Duvardaki resim yan duruyor." Bu beyanın gösterimi, beyanda bulunanın dönüp duvara bakması ve yan duran resmi algılamasıyla sağlanacaktır. Bu gösterimde gösterilen nedir? Beyan teyidinin anlamı nedir? Yoksa "bilgi" veya "bilinen" ile duvardaki şey arasında bir uyuşum mu tespit edilmektedir? Hem evet, hem hayır. Bunun yanıtı, "bilinen" ifadesinin fenomenal bakımdan uygun biçimde yorumlanıp yorumlanmadığına bağlıdır çünkü. Beyanda bulunan kişi, resmi algılamadan, onu yalnızca "temsil ederek" yargıda bulunursa kendini ne ile ilişkilendirecektir? "Temsillere" mi? Elbette değil (eğer burada temsil, psişik bir işlemi imliyorsa). Bu kişi, duvardaki reel şeyin "resim suretini" ifade eden tasavvur olarak temsilden bahsedildiğinde de kendini temsillerle ilişkilendiriyor olmayacaktır. "Yalnızca temsil ederek" beyanda bulunma, kendi en zati anlamı bakımından daha ziyade, duvardaki reel resimle ilişkilidir. Kastedilen budur, başka bir şey değil. Bu görüşün içine herhangi başka bir şey sıkıştırmak isteyen her yorum
218 (yalnızca temsile dayalı bir beyanı kastederek) hakkında beyanda bulunulanın fenomenal olgular toplamını tahrif edecektir. Beyanda bulunma, varolan şeyin kendisine yönelik varlıktır. Peki, algılama sayesinde gösterilen nedir? Beyanda ifade edilmek istenilenin, söz konusu varolanın *tam da* kendisi olarak *var* olduğudur, başka bir şey değil.

Teyit etme sırasında, beyan edilenle ilişkili beyan edici varlığın, söz konusu varolanın gösterimi verilir ki bu sayede *keşfettiği* şey *tam da* o varolan olur. Yani beyanın keşfediciliği gösterilmiş olur. Buradaki gösterim icrası sırasında bilme, yalnızca varolanın kendisine ilişkin kalır. Yani teyit etme, bir bakıma onun üzerinde cereyan eder. İfade edilmeye çalışılan varolan, kendinde *nasılsa* kendini *öyle* göstermektedir. Başka bir deyişle, beyanda gösterilerek keşfedildiği şekilde var olduğu *gibi* kendilik olarak da *öyle* var olmaktadır. Yani burada birtakım temsiller birbiriyle karşılaştırılıyor değildir: ne birbiriyle, ne de reel bir şeyle *ilişkili* olarak. Gösterimin konusu bilme ile nesne, hatta psişik olan ile fiziksel olan arasındaki uyuşum değildir. "Bilinç içeriklerinin" kendi aralarındaki uyuşumu da değildir. Gösterimin yegane konusu varolanın kendi keşfedilmiş-olmaklığıdır, *kendi* keşfedilmişliği içindeki nasıllığıdır. Onun teyidi, hakkında beyanda bulunulanın (yani varolanın kendisinin) kendini *kendisi gibi göstermesidir. Teyit* şu demektir: *Varolanın kendini kendiliği içinde göstermesi.*[1] Teyit, varolanın kendini göstermekliği temeli üzerinde icra edilir. Bu ancak beyanda bulunan ve teyit olunan bilmenin, kendi ontolojik anlamı bakımından bizatihi reel varolana *yönelik keşfedici varlık* olması yüzünden mümkündür.

---

[1] Gösterimi "özdeşleştirme" olarak ele alma fikri için bkz. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2. basım, c. 2, 2. Bölüm, *Altıncı İnceleme. "Apaçıklık ve Hakikat,"* a.g.e., § 36-39, s. 115 vd. *Fenomenolojik* hakikat teorisiyle ilgili mutat serimlemeler, *eleştirel* "Prolegomena"da (c. 1) söylenenlerle sınırlı kalmakta ve Bolzano'nun önermeler öğretisiyle ilişkisine dikkat çekmektedir. Öte yandan *müspet* fenomenolojik yorumlar ise (ki bunlar Bolzano'nun teorisinden temelden farklıdır) öylece bir kenarda bırakılır. Fenomenolojik araştırmaların dışında olup da adı geçen incelemeleri müspet biçimde alımlayan tek kişi E. Lask olmuştur. Onun "*Logik der Philosophie*"si (1911), *Altıncı İnceleme*'den ("*Duyusal ve Kategoriyal Görüler Üzerine*," s. 128 vd), "*Lehre vom Urteil*"ı (1912) ise apaçıklık ve hakikate ilişkin yukarıda anılan bölümlerden çok etkilenmiştir.

Bir beyana *doğrudur* dendiğinde bunun anlamı şudur: Varolan kendinde keşfedilmiştir. Varolanı kendi keşfedilmişliği içinde beyan eder, onu gösterir, onu "görünür kılar" (*apophansis*). Beyanın *hakiki-oluşunu* (*hakikatini*) *keşfedici-olmaklık* olarak anlamak gerekir. Demek ki hakikatin yapısı, bir varolanın (öznenin) başka bir şeye (ob-
219 jeye) benzeşimi anlamındaki bilme ile nesne arasındaki uyuşum değildir.

Öte yandan keşfedici-olmaklık olarak hakiki-olma ancak dünya-içinde-varolmanın zemini üzerinde mümkündür. Dasein'ın bir temel konstitüsyonu olarak bildiğimiz bu fenomen, asli hakikat fenomeninin *temelidir*. Şimdi bunu çok daha nüfuz edici biçimde takip edeceğiz.

b) Asli Hakikat Fenomeni ve Geleneksel Hakikat Kavramının Türetilmişliği

Hakiki-olma (hakikat), keşfedici-olmaklık demektir. Peki ama bu, son derece keyfi bir hakikat tanımı değil midir? Zira hakikat kavramından uyuşum fikrini çıkarıp atmak, kavramları ancak böylesi zorlamayla belirleyerek mümkün olabilir. Üstelik kuşku götürür böyle bir kazanıma varabilmek için, eski "güzel" geleneğimizi hiçliğe terk etmemiz gerekmemiş midir? Oysa *keyfi* görünen bu tanım aslında antik çağ felsefesindeki en eski geleneğin sezdiği ve hatta önfenomenolojik olarak anladığı şeyin *zorunlu* yorumunu içermektedir yalnızca. *Logos*'un *apophansis* olarak hakiki-oluşu, *apophainesthai* minvalindeki *aletheuein*'dir: Varolanı kendi örtüklüğü içinden çekip çıkarmak ve örtük olmayışlığı (keşfedilmişliği) içinde görünür kılmak. Aristoteles'in yukarıda ele alınan pasajlarda *pragma* ve *phainomena* ile eş tuttuğu *aletheia* "şeylerin kendisi," kendini görünür kılan, *kendi keşfedilmişliğinin nasıllığı içindeki varolan* demektir. *Logos*'tan açık biçimde bahseden *en eski* felsefi öğreti parçalarından

biri olan Herakleitos'un[1] bir fragmanında açığa çıkarılan hakikat fenomeninin keşfedilmişlik (örtüksüzlük) olarak kendini belli etmesi tesadüf müdür? Burada *logos* ve onu söyleyip anlayanlar ile anlayış yoksunları birbirine karşıt olarak ele alınmıştır. Buna göre *logos, phrazon hokos ekhei*'dir yani varolanın nasıl davrandığını ifade edendir. Oysa anlayış yoksunları için yapıp ettikleri *lanthanei*'dir yani örtüklük içindedir. Onlar *epilanthanontai*'dir yani unutanlardır, başka bir deyişle, yeniden örtüklük içine geri düşenlerdir. Demek ki *logos*'a örtük olmama yani *a-letheia* aittir. Bunun "hakikat" sözcüğüyle çevrilmesi, üstelik bu ifadeye ilişkin teorik kavram belirlemeleri, Yunanların önfelsefi anlayış içinde *aletheia*'nın terminolojik kullanım zeminine "kendiliğinden anlaşılır" olarak yerleştirdikleri anlamı perdelemiştir oysa.

Bu tür belgelerden yararlanırken, sınır tanımayan bir 220
sözcük mistisizmine düşmemeye dikkat etmek gerekir. Ama yine de sonuçta felsefenin asıl işi, Dasein'ın kendini dile getirdiği *en elementar sözcüklerin gücünü*, sıradan anlama yetisi yüzünden anlaşılmazlığa indirgenip budanmasından ve daha sonra bunların sahte meselelerin kaynağı işlevi görmesinden koruyup kollamak olmalıdır.

Daha önce[2] *logos* ve *aletheia* hakkında adeta dogmatik bir yorumla ortaya konulanlar şimdi fenomenal gösterime kavuşmuştur. Burada sunulan hakikat "tanımı," geleneğin *üzerimizden atılması* değil, onun asli olarak kendimize *maledilmesidir*: Geleneksel teorinin, asli hakikat fenomeni zemininden hareket ederek kaçınılmaz olarak söz konusu uyuşum fikrine nasıl varmak durumunda kaldığı ispat edilebildiği takdirde bunda daha da başarılı olunacaktır.

Hakikatin keşfedilmişlik ve keşfedici-olmaklık diye "tanımlanması" yalnızca bir sözcüğün açıklanması da

[1] Bkz. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, Herakleitos: *Fragman 1.*

[2] Bkz. s. 32 vd.

değildir. Bilakis o, Dasein'ın öncelikle "hakiki" diye adlandırdığımız tutumlarının analizinden doğmaktadır.

Keşfedici-olma olarak hakiki-olma, Dasein'ın bir varlık minvalidir. Bu keşfetmeyi bizatihi mümkün kılana, çok daha asli anlamda zorunlu olarak "hakiki" denmesi gerekir. *Hakikatin en asli fenomenini görünür kılan, keşfetmenin bizatihi eksistensiyal-ontolojik temelleridir.*

Keşfetme dünya-içinde-varolmanın bir varlık minvalidir. Dünya-dahilinde varolanı bir-şey-için-bakışsal ilgilenmeyle veya eğleşen bakışsal ilgilenmeyle keşfederiz. Böylece bu varolan, keşfedilmiş olur. O artık ikinci anlamıyla "hakikidir." Zira birinci anlamda "hakiki" yani keşfedici olan Dasein'dır. İkinci anlamda hakikat keşfedici-olma (keşif) değil, keşfedilmiş-olmadır (keşfedilmişlik).

Daha önce, dünyanın dünyasallığının ve dünya-dahilinde varolanın analizi yapılırken şu gösterilmişti: Dünya-dahilinde varolanın keşfedilmişliği, dünyanın açımlanmışlığı üzerine *temellenmektedir*. Açımlanmışlık ise Dasein'ın öyle bir temel türüdür ki onda kendi şuradalığı olarak *vardır*. Açımlanmışlık bir-hal-içinde-bulunma, anlama ve söz ile tesis edilir ve aynı derecede asli olarak dünyayı, içinde-olmaklığı ve kendiliği ilgilendirir. İhtimam-gösterme yapısı olarak *kendini-önceleme* (bir dünya içinde zaten var olma) dünya-dahilinde varolanlarla beraber var olmadır ve Dasein'ın açımlanmışlığını kendi içinde barındırır. *Onunla birlikte* ve *onun aracılığıyla* keşfedilmişlik var olur. Bu yüzden Dasein'ın açımlan-
221 mışlığı sayesinde hakikatin *en asli* fenomenine ulaşılmış olur. Daha önce, şuradalığın eksistensiyal konstitüsyonu[1] ve şuradalığın hergünkü varlığı[2] bakımından gösterdiklerimiz, demek ki hakikatin en asli fenomeninin kendisiyle ilgiliymiş aslında. Dasein özü itibariyle kendi açımlan-

[1] Bkz. s. 134 vd.

[2] Bkz. s. 166 vd.

mışlığı olarak var olduğu, açımlanmışlık olarak açımlayıp keşfettiği takdirde, özü itibariyle "hakikidir." *Dasein "hakikat içinde" vardır.* Bu beyan ontolojik anlama sahiptir. Ama o, Dasein'ın ontik bakımdan hep veya tek tek "bütün hakikatlere" dahil edildiği anlamına gelmemektedir. Bilakis Dasein'ın eksistensiyal konstitüsyonuna kendi en zati varlığının açımlanmışlığı ait demektir.

Daha önce elde edilenlerden hareketle, "Dasein hakikat içinde vardır" önermesinin tam eksistensiyal anlamını aşağıdaki belirlemelerle sunmak mümkün olacaktır:

1. Dasein'ın varlık konstitüsyonuna özü itibariyle *esasen açımlanmışlık* aittir. Açımlanmışlık, ihtimam-gösterme fenomeniyle belgin olan varlık yapısının bütününü kapsar. İhtimam-göstermekliğe yalnızca dünya-içinde-varolma değil, dünya-dahilinde varolanlarla beraberce var olma da aittir. Dasein'ın varlığı ve açımlanmışlığı ile dünya-dahilinde varolanların keşfedilmişliği eşit derecede aslidir.

2. Dasein'ın varlık konstitüsyonuna (açımlanmışlığının tesis edicisi olarak) *fırlatılmışlık* aittir. Fırlatılmışlık içinde açığa çıkmaktadır ki Dasein hep benimki veya şuradaki olarak belirli bir dünyada ve belirli dünya-dahilindeki varolanların belirli bir çevresi içinde vardır. Açımlanmışlık özü itibariyle olgusaldır.

3. Dasein'ın varlık konstitüsyonuna *tasarı* aittir: kendi var-olabilirliğine yönelen açımlayıcı varlık. Dasein anlamasal olarak "dünyadan" ve başkalarından hareketle *kendini anlayabileceği* gibi, bunu kendi zati var-olabilirliğinden hareketle de yapabilmektedir. Bu ikinici olanak şu anlama gelmektedir: Dasein en zati var-olabilirliği içinde ve en zati var-olabilirliği olarak kendini kendine açımlamaktadır. Bu *sahih* açımlanmışlık, en asli hakikat fenomenini kendi sahihlik modusu içinde göstermektedir. Dasein'ın kendi var-olabilirliği olarak var olabileceği en asli ve hatta en sahih açımlanmışlığı *varoluşun*

hakikatidir. Onun eksistensiyal-ontolojik belirlenimine, Dasein'ın sahihlik analizi bağlamında ulaşılabilir ancak.

4. Dasein'ın varlık konstitüsyonuna *düşmüşlük* aittir. Dasein öncelikle ve çoğunlukla kendi "dünyasında" kay-
222 bolmuştur. Var-olabilirliğe yönelik tasarı olarak anlama, kendini buraya tevdi etmiştir. Herkes içine soğurulma, kamusal tefsir edilmişliğin egemenliği demektir. Keşfedilmiş ve açımlanmış olanlar lakırtı, merak ve müphemlik yüzünden gizlenmişlik ve kapalılık modusu içindedir. Varolanlara yönelik varlık silinmiş olmasa da kökünden koparılmıştır. Varolanlar tümden örtük değildir, bilakis tam da keşfedilmiştir ama aynı zamanda gizlenmiştir. Varolanlar kendilerini yanılsama modusu içinde gösterir. Daha önce keşfedilmiş olanlar, böylece yine gizlenmişlik ve örtüklük içine düşer. *Dasein özü itibariyle düşmüş olduğu için kendi varlık konstitüsyonu bakımından "hakikatsizlik" içinde vardır*. Bu başlık, tıpkı "düşmüş" ifadesindeki gibi ontolojik anlamda kullanılmaktadır. Bu yüzden de onu eksistensiyal-analitik bakımdan kullanırken her türlü negatif "değerlendirmeden" uzak tutmak gerekir. Dasein'ın *olgusallığına* kapalılık ve örtüklük aittir. "Dasein hakikat içinde vardır" önermesinin tam eksistensiyal-ontolojik anlamı, eşit derecede asli olarak şu anlama da gelir: "Dasein hakikatsizlik içinde vardır." Fakat Dasein açımlanmış olduğu takdirde kapalı da olmaktadır. Dünya-dahilinde varolanlar Dasein sayesinde keşfedildiği takdirde, bu türden varolanlar dünya-dahilinde karşılaşılabilenler olarak kapalı (örtük) veya gizlenmiştir.

Bu yüzden özü itibariyle Dasein, daha önce keşfedilmiş olanları bile yanılsama veya gizlenmeye *karşı* açıkça kendine maletmek ve keşfedilmişliklerinden her seferinde yeniden emin olmak zorundadır. Her türlü yeni keşif de hiçbir zaman tam bir örtüklük zemini üzerinde icra edilmemekte, bilakis keşfedilmişliğin yanılsama modusundan hareketle gerçekleştirilmektedir. Varolanların

şöyle veya böyle görünüyor olmaları, belirli bir minvalde zaten keşfedilmiş olmaları ve fakat yine de gizlenmişlik içinde olmaları demektir.

Varolanlardan hakikati (keşfedilmişliği) öncelikle hep zorlayarak elde etmek gerekir. Varolanlar örtüklükten çekip çıkarılır. Her bir olgusal keşfedilmişlik, bir bakıma hep *ele geçirmedir* bu yüzden. Hakikatin özü hakkında Yunanların *olumsuzlayan* bir ifade (*a-letheia*) kullanmaları tesadüf müdür? Dasein'ın kendini böyle dile getirişi, kendisine ilişkin asli bir varlık anlayışını bildirmiyor mu? Hakikatsizlik-içinde-varolmanın, dünya-içinde-varolmanın özsel bir belirlenimini oluşturduğunun önontolojik bir anlayışı değil midir bu?

Parmenides'e kılavuzluk eden hakikat tanrıçasının onu iki farklı yolla (birincisi keşfetme, ikincisi örtüklük) karşı karşıya bırakması, tam da şu anlama gelmektedir: Dasein zaten hep hakikat ve hakikatsizlik içinde vardır. Keşfetme yolu yalnızca *krinein logo* yani ikisi arasında 223
anlamasal ayırt etme ve tercih etme suretiyle kazanılabilir.[1]

Dünya-içinde-varolmanın "hakikat" ve "hakikatsizlik" ile belirlenmiş olmasının eksistensiyal-ontolojik koşulu, *fırlatılmış tasarı* diye ifade ettiğimiz Dasein'ın[a] *bu* varlık konstitüsyonunda yatmaktadır. Fırlatılmış tasarım, ihtimam-gösterme yapısını tesis eder.

Hakikat fenomeninin eksistensiyal-ontolojik yorumundan şunlar elde edilmiştir: 1. En asli anlamda hakikat, Dasein'ın açımlanmışlığıdır ki ona dünya-dahilinde varolanın keşfedilmişliği aittir. 2. Dasein eşit derecede asli olarak hem hakikatte, hem de hakikatsizlikte vardır.

---

[1] K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*'de (1916), Parmenides'in öğretisel şiirindeki iki bölümün çokça tartışılan ilişkisi meselesini kavrayıp çözümleyen ilk kişi olmuştur. Ama o da *aletheia* ile *doksa* ilişkisinin ontolojik temelini ve zorunluluğunu açıklıkla ortaya koyamamıştır.

[a] Şurada-varolmanın ve bu nedenle de içinde-durmaklığın.

Bu önermelerin hakikat fenomeninin geleneksel yorum ufku içinde tamamen idrak edilebilmesi için,[a] şunların gösterilmiş olması şarttır: 1. Uyuşum olarak anlaşılan hakikat, kaynağını açımlanmışlıkta ve onun belirli bir modifikasyonunda bulmaktadır. 2. Açımlanmışlığın varlık türü yüzünden öncelikle onun türetilmiş modifikasyonu bakış içine girmekte ve hakikat yapısının teorik serimlenişini yönlendirmektedir.

Beyanın kendisi ve yapısı (apofantik) tefsir üzerine ve onun yapısı (hermeneutik) üzerine ve ayrıca anlama (Dasein'ın açımlanmışlığı) üzerine temellenmiştir. Fakat hakikat, böyle türetilmiş olan beyanın ayırt edici belirlenimi sayılır. Dolayısıyla, beyan hakikatinin kökleri, anlamanın açımlanmışlığına kadar dayanmaktadır.[1] Şimdi ise, beyan hakikatinin kaynağının gösterilmesinden öteye gidilerek *uyuşum* fenomenini kendi türetilmişliği içinde *açıkça* ortaya koyup göstermek gerekir.

Dünya-dahilindeki varolanlarla beraber var olma (yani ilgilenme) keşfedicidir. Ama özü itibariyle Dasein'ın açımlanmışlığına söz aittir.[2] Dasein kendini dile getirir: *kendini* – varolanlara yönelik keşfedici varlık olarak. Ve
224 keşfettiği varolanlar hakkında beyan olarak kendini dile getirir. Beyan, varolanları keşfedilmişliklerinin nasıllığıyla bildirir. Bildirimi duyumsayan Dasein, bu duyumsama içinde kendini, keşfedilen varlıkla üzerinde konuşulan varolana taşır. Dile getirilen beyan, kendi ne-hakkındalığında, söz konusu varolanın keşfedilmişliğini içerir. Bu keşfedilmişlik, dile getirilende muhafaza edilmiştir. Dile getirilen, alımlanıp sözle iletilebilen bir dünya-dahilinde el-altında-olana dönüşür adeta. Keşfedilmişliğin muhafaza zemini üzerinde el-altında-olan olarak dile getirilen, kendi üzerinden hareketle varolanla ilintilenir. Dile geti-

[a] Bu şekilde asla edilemezler.

[1] Bkz. § 33, s. 154 vd: *Tefsirin Türetilmiş Modusu Olarak Beyan.*

[2] Bkz. § 34, s. 160 vd.

rilen de bu varolan hakkında bir ifade olur. Keşfedilmişlik hep bir şeylerin keşfedilmişliğidir. Yineleyici söyleme sırasında yineleyerek söyleyen Dasein, hakkında konuşulan varolanın kendisiyle de var olur. Fakat Dasein, keşfetmenin asli anlamda yinelenerek icra edilmesinden hem muaftır, hem de kendini bundan muaf kabul eder.

Dasein kendini "ilksel" bir deneyimle varolanın karşısına çıkarma mecburiyetinde olmasa da onunla uyuşarak bir varlık içinde olur. Daha geniş bir kapsamda keşfedilmişlik, yalnızca zati keşiflerle değil, söylenenleri kulaktan dolma yollardan malederek icra edilir. Söylenenler içine soğurulma, herkes varlık türüne aittir. Söylenenin bizatihi kendisi, beyan içinde keşfedilen varolanın varlığını devralır. Fakat eğer o, kendi keşfedilmişliği bakımından açıkça maledilecekse, o zaman şu anlama gelecektir: Beyan, keşfedici bir beyan olarak gösterilmelidir. Oysa sözle dile getirilen beyan bir el-altında-olandır. Öyle ki keşfedilmiş varolana keşfedilmişliği muhafaza eden olarak kendi üzerinden iltinti oluşturur. Bu durumda onun keşfedici-olmaklığının teyidi şu anlama gelecektir: keşfedilmişliği muhafaza eden beyanın varolana *yönelik* ilintisinin teyidi. Beyan bir el-altında-olandır. Onunla keşfedici olarak ilinti kurduğu varolan, dünya-dahilinde el-altında-olan veya mevcut-olandır. Böylece ilintinin kendisi, kendini bir mevcut-olan olarak sunar. Oysa ilinti, beyan içinde muhafaza edilen keşfedilmişliğin hep bir şeylerin keşfedilmişliği olmasında bulunur. Bir başka deyişle yargı, "nesneler hakkında geçerli bir şeyler içerir" (Kant). Ama ilinti, kendini mevcut-olanlar arasındaki ilişki haline dönüştürünce mevcut-olmaklık karakterine sahip olur artık. Bir şeylerin keşfedilmişliği böylece mevcut-olanın, sözle dile getirilen beyanın, mevcut-olana *yönelik olanın*, üzerinde konuşulan varolanın uygunluğuna dönüşür. Ve bu uygunluk artık yalnızca iki mevcut-olan arasındaki ilişki olarak görülünce yani ilişkiyi oluşturan

öğelerin varlık türü ayrım yapılmaksızın yalnızca birer mevcut-olan olarak anlaşılınca, iki mevcut-olan arasında mevcut-olan bir mütekabiliyet olarak kendini gösterir.

225 *Varolanın keşfedilmişliği, beyanın sözle dile getirilmişliği yüzünden dünya-dahilinde el-altında-olanların varlık türüne dönüşür. Fakat onun içinde bir şeylerin keşfedilmişliği olarak mevcut-olanlarla bir ilinti bulunmaya devam ederse, keşfedilmişliğin (hakikatin) kendisi iki mevcut-olan (*intellectus *ile* res*) arasında mevcut-olan bir ilişki haline gelir.*

Dasein'ın açımlanmışlığı üzerine temellenmiş eksistensiyal bir fenomen olan keşfedilmişlik bundan böyle mevcut-olan ve bünyesinde halen ilinti karakteri taşıyan niteliğe dönüşür. Ve dolayısıyla mevcut-olan bir ilişki oluşturacak şekilde parçalanıp ayrılır. Böylece keşfedilen varolana yönelik keşfedici varlık ve açımlanmışlık olarak hakikat, dünya-dahilinde mevcut-olanlar arasındaki uyuşum olarak hakikate dönüşür. Ve bununla birlikte, geleneksel hakikat kavramının ontolojik bakımdan türetilmişliği gösterilmiş olur.

Eksistensiyal-ontolojik temellendirme ilişkisi mertebesi bakımından en sonuncu olan, ontik-olgusal bakımdan birinci ve en yakın sayılmıştır. Fakat bu olgu da kendi zorunluluğu bakımından yine Dasein'ın kendi varlık türü üzerine temellenmiştir. Çünkü ilgilenici soğurulma içinde Dasein, kendini dünya-dahilinde karşılaştıklarından hareketle anlar. Keşfetmeye ait keşfedilmişlik, öncelikle dünya-dahilinde dile *getirilenlerde* hazır bulunur. Ama yalnızca hakikatle mevcut-olan olarak karşılaşılmakla kalınmaz, esasen, varlık anlayışı bütün varolanları birer mevcut-olan olarak anlamaya başlar. Öncelikle ontik bakımdan karşılaşılan "hakikat" üzerine en yakın ontolojik düşünüm, *logos*'u (beyanı) *logos tinos* (bir şeyler üzerine beyanda bulunma, bir şeylerin keşfedilmişliği) olarak anlar ama bu fenomeni bir mevcut-olan olarak kendi

mevcut-olmaklığı bakımından yorumlar. Fakat tam da bu, varlığın anlamıyla esasen eşit tutulduğundan, hakikatin bu varlık türünün ve onun en yakında karşılaşılan yapısının asli olup olmadığı sorusu asla canlı hale *gelememektedir. Öncelikle hakim olan ve bugün bile halen ilkesel olarak ve açıkça aşılamamış olan Dasein'ın varlık anlayışı, hakikatin asli fenomenini bizzat örtmektedir.*

Ama aynı zamanda gözden kaçırılmamalıdır ki bu en yakın varlık anlayışını bilimsel bakımdan ilk olarak geliştirip hakimiyete taşıyan Yunanlar, aynı zamanda hakikatin asli ve fakat önontolojik anlayışını da canlı tutmuş ve hatta onun ontolojisinde yatan örtüklüğe karşı direnmişlerdir (en azından Aristoteles).[1]

Aristoteles hakikatin asli "yerinin" yargı olduğu te- 226
zini hiçbir zaman savunmamıştır. Söylediği daha ziyade şudur: *logos*, Dasein'ın keşfedici *veya* örtücü olabilen bir varlık türüdür. İşte bu ikili olanak, *logos*'un hakiki-oluşunun ayırt edici niteliğidir: o, *örtücü de olabilen* tutumdur. Ve Aristoteles söz konusu tezi hiç iddia etmemiş olduğu için, hakikat kavramını *logos*'tan saf *noein*'e "genişletme" düşüncesine de asla kapılmamıştır. *Aisthesis*'in "hakikati" ve "ideaların" görüsü asli keşiftir. Ve *noein* birincil olarak keşfedici olduğu içindir ki *dianoein* olarak *logos* keşfetme işlevine sahip olabilmektedir.

Hakikatin sahici "yerinin" yargı olduğu tezi, haksız yere kendini Aristoteles'e dayandırdığı gibi, içeriği bakımından da hakikat yapısının yanlış bilinmesine de yol açmıştır. Hakikatin birincil "yeri" beyan değildir. Bilakis bunun *tersi* söz konusudur: Keşfedilmişliğin maletme modusu ve dünya-içinde-varolmanın minvali olarak beyan, Dasein'ın keşfediciliği veya *açımlanmışlığı* üzerine temellenmektedir. Beyanın "yeri" en asli "hakikattir" ve beyanların doğru veya yanlış (keşfedici veya örtücü) olma olanağının ontolojik koşulu odur.

---

[1] Bkz. *Nikomakhos'a Etik*, 6. Kitap ve *Metafizik*, 9. Kitap, 10.

En asli anlamıyla hakikat, Dasein'ın temel konstitüsyonuna aittir. Bu başlık bir eksistensiyali imler. Böylelikle hem hakikatin varlık türüne ilişkin sorunun, hem de "hakikat vardır" varsayımındaki zorunluluğun anlamına yönelik sorunun yanıtını vermiş oluyoruz.

c) Hakikatin Varlık Türü ve Hakikat Varsayımı

Dasein açımlanmışlık tarafından tesis edildiği için özü itibariyle hakikat içinde vardır. Açımlanmışlık özü itibariyle Dasein'ın bir varlık türüdür. *Ancak ve yalnızca Dasein var ise hakikat "vardır."* Dasein esasen var ise o *takdirde* varolanlar keşfedilir ve o *müddetçe* açımlanır. Newton yasaları, çelişmezlik önermesi ve esasen tüm hakikatler Dasein *var* olduğu müddetçe hakikidirler. Önce Dasein hiç yokken ve sonra Dasein artık var olmadığında, hakikat yoktu ve olmayacaktır. Çünkü o takdirde açımlanmışlık, keşif ve keşfedilmişlik olarak var *olamayacaktır*. Newton yasaları keşfedilmeden önce "hakiki" değildiler. Ama bundan, onların daha önce yanlış olduğu veya ontik bakımdan keşfedilmişlikleri mümkün olama-
227 dığında yanlış olacakları sonucu çıkmaz. Üstelik bu "sınırlandırma," "hakikatlerin" hakiki-oluşunun değerini düşürmek demek de değildir.

Newton yasaları, Newton'dan önce ne doğruydu, ne de yanlış. Bu şu anlama gelmez: Keşfedilmek suretiyle gösterimleri sağlanan varolanlar bundan öncesinde var değildi. Yasalar Newton sayesinde hakiki oldu. Onlar sayesinde Dasein, varolanların kendisine erişim sağlayabildi. Varolanların keşfedilmişliğiyle onlar, kendilerini zaten önceleri nasıllarsa öyle görünür kıldılar. İşte tam da "hakikatin" varlık türü, bu şekilde keşfetmektir.

"Ebedi hakikatlerin" var olup olmadığı sorusunu hakkıyla yanıtlayabilmek için, Dasein'ın ezeli-ebedi olarak var olup olmadığını kanıtlamak gerekir. Böyle bir kanıt

henüz verilemediğine göre, bu önerme fantastik bir iddia olarak kalacaktır. Felsefecilerin genel olarak buna "inanmaları," onun meşruluğunu artırıyor değildir.

Özü itibariyle Daseinsal olan varlık türü dolayısıyla her türlü hakikat, Dasein'ın varlığına izafidir. Peki, bu izafilik her türlü hakikat "özneldir"gibisinden bir şeyi mi imler? Eğer "öznel," "öznenin keyfine kalmış olmak" diye yorumlanırsa, elbette hayır. Çünkü keşfetme, sahip olduğu en zati anlamı dolayısıyla, beyanı "öznel" keyfilikten çekip alır ve keşfedici Dasein'ı varolanın kendisiyle yüzyüze getirir. Ve "hakikat," keşfetme olarak *Dasein'ın bir varlık türü olduğu için onun* keyfiliğinden çekip alınabilmektedir. Hakikatin "genel geçerliliği" de, Dasein'ın varolanları kendinde keşfedebilmesi ve serbest bırakabilmesi üzerine dayanmaktadır. İşte ancak böylelikle bu varolan, her türlü olanaklı beyanı yani kendinin gösterimini kendine bağlayabilmektedir. Doğru olarak anlaşılan hakikat, onun ontik bakımdan yalnızca "özne-de" mümkün olabilmesinden ve öznenin varlığıyla mümkün olup olmamasından etkilenir mi hiç?

Hakikatin eksistensiyal olarak kavranılan varlık türünden hareketle, hakikat varsayımının anlamı artık anlaşılır hale gelmektedir. *Biz hakikatin var olduğunu neden varsaymak mecburiyetindeyiz?* "Varsaymak" ne demektir? Buradaki "mecburiyetindeyiz" ve "biz" ne demektir? "Hakikat vardır" ne demektir? Hakikati "biz" varsayarız çünkü "biz," Dasein'ın varlık türü içinde var olarak "hakikat içinde" *varızdır.* Biz onu, kendisine diğer değerlerin yanısıra yöneldiğimiz, bizim "dışımızdaki" ve "üzerimizdeki" bir şey olarak varsaymayız. Aslında "hakikati" varsayan biz değiliz. Bilakis bizim bir şeyler "varsayabilir" *oluşumuzu* ontolojik bakımdan esasen[a] mümkün kılan *hakikattir.* Varsayım gibisinden bir şeyi 228
mümkün kılan odur.

[a] Esasen hakikatin özü bizi bize-seslenenin önceliğine dahil eder!

"Varsaymak" ne demektir? Bir şeyi, başka bir varolanın varlık zemini olarak anlamaktır. Bir varolanı kendi varlık ilişkileri içinde anlama, açımlanmışlık zemini üzerinde yani Dasein'ın keşfedici-olmaklığı içinde mümkün olabilmektedir ancak. O halde, "hakikati" varsaymak demek, onu Dasein'ın bir-şey-uğruna var olduğu şey olarak anlamaktır. Dasein hep kendini-önceleyendir çünkü ihtimam-göstermenin varlık konstitüsyonunda bu yatar. Dasein kendi varlığında kendi en zati var-olabilirliğini mesele eden varolandır. Dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın varlığına ve var-olabilirliğine, özü itibariyle açımlanmışlık ve keşif aittir. Dasein'ın mesele ettiği şey dünya-içinde-varolabilirliğidir. Ve bu kapsamda, dünya-dahilinde varolanlarla bir-şey-için-bakarak keşfeden ilgilenmesidir. En asli "varsayma," Dasein'ın ihtimam-gösterme olarak varlık konstitüsyonunda yani kendini-öncelemede yatar. *Dasein'ın varlığına kendini-varsaymak ait olduğundan, "biz" de açımlanmışlıkla belirlenmiş olan "kendimizi" varsaymak mecburiyetindeyiz.* Dasein'ın varlığında yatan bu "varsayma," kendi dışında ayrıca bulunan Daseinsal olmayan varolanlara tutum sergiliyor demek değildir. Zira burada Dasein yalnızca kendine tutum sergileyerek yalnızca kendine yönelmektedir. Varsayılan hakikat veya onun varlığının belirleneceği "vardır" varsayımı, bizatihi Dasein'ın varlık türü veya varlık anlamına sahiptir. Bu hakikat varsayımını biz "yapmak" mecburiyetindeyiz çünkü "bizim" varlığımızla zaten "yapılmış" *olmaktadır.*

Hakikati varsaymak *mecburiyetindeyiz.* Hakikat Dasein'ın açımlanmışlığı olarak *var* olmak *mecburiyetindedir*: Dasein'ın hep benim ve şunun Dasein'ı olarak var olması *mecburiyetinde* ise. Bu, özü itibariyle Dasein'ın dünyaya fırlatılmışlığına aittir. *Peki Dasein, "Dasein olmak" isteyip istemediği hususunda hiç kendi başına özgürce karar vermiş midir ve bu konuda hiç kendi başına*

karar verebilecek midir? "Kendinde olarak" bakıldığında varolanların neden *keşfedilebildiği*, neden *hakikat* ve *Dasein'ın* var olmak mecburiyetinde olduğu idrak edilir değildir. Kuşkuculuğun ileri sürdüğü alışılageldik çürütme (yani "hakikatin" varlığının veya bilinebilirliğinin inkarı) yarı yolda kalıvermektedir. Çünkü formel argümantasyonla onun gösterebildiği yegane şey, olsa olsa şudur: Bir şey hakkında yargıda bulunulduğunda hakikat zaten varsayılmış olur. Bu da şuna işaret eder: "Hakikate" beyan aittir; anlamı bakımından gösterim keşfetmedir. Fakat bunun *neden* böyle olmak mecburiyetinde olduğu, beyan ile hakikat arasındaki varlık ilişkisinin zorunluluğunun ontolojik nedeninin ne olduğu *açığa kavuşturulmaksızın kalır*. Yine aynı şekilde, hakikatin varlık türü ile varsaymanın anlamı ve Dasein'daki ontolojik temeli de bizatihi karanlıklar içinde kalır. Ayrıca hiç kimse 229
herhangi bir *yargıda bulunmasa* bile, esasen Dasein var olduğu takdirde hakikatin de zaten varsayılmış olduğu gözden kaçırılır.

Bir kuşkucunun iddialarını çürütmek mümkün değildir, tıpkı hakikatin varlığını "kanıtlamanın" mümkün olmadığı gibi. Kuşkucu, olgusal olarak *var* ise (hakikatin olumsuzlanması minvaliyle), çürütülmeye de *ihtiyaç duymayacaktır* haliyle. Çünkü o, *var* olduğu ve kendini bu varlık içinde anladığı takdirde, intiharın çaresizliği içindeki Dasein'ı ve dolayısıyla hakikati ortadan kaldırır. Hakikati kendi zorunluluğu içinde kanıtlamak mümkün değildir, çünkü Dasein kendisi bakımından kanıtlanabilir değildir. Nasıl ki "ebedi hakikatlerin" var olup olmadığı ispatlanmış değilse, herhangi bir zamanda "sahici" bir kuşkucunun "var" olup olmadığı (ki kuşkuculuğu çürüttüklerini düşünenler bu girişimlerine rağmen buna inanırlar) da yine ispatlanmış değildir. Belki de "kuşkuculuğa" yönelik masumane olan, formel-diyalektik şaşırtmacaların sandığından da çoktur onlar.

Demek ki hem hakikatin varlığına ve hakikat varsayımının zorunluluğuna ilişkin soruda, hem de bilginin özüne dair soruda hep "ideal özne" varsayılmıştır. Bunun açıkça dile getirilen veya getirilmeyen saiki, ontolojik temellendirilmeye gerek duyan şu haklı talepte yatar: Felsefenin bizatihi teması "*a priori* olanlar" olmalıdır, "empirik olgular" değil. Peki ama bu talebi tatmin etmek için "ideal özneden" hareket etmek uygun olur mu? Zira o, *fantastik olarak idealleştirilmiş* bir özne değil midir? Tam da böylesi bir özne kavramından hareket etmekle, salt "olgusal" öznenin yani Dasein'ın *a priori*'si ıskalanmaz mı? Olgusal öznenin yani Dasein'ın olgusallığının *a priori*'sine, kendisinin eşit derecede asli olarak hem hakikat, hem de hakikatsizlik içinde var olduğu belirlenimi ait değil midir?

"Saf ben" ve "kendinde bilinç" idesi, "sahici" öznelliğin *a priori*'sini o kadar az içerir ki Dasein'ın ontolojik karakterleri olan olgusallığı ve varlık konstitüsyonunu atlar ve hatta bunları göremez bile. "Kendinde bilinç" idesine karşı çıkmak, *a priori*'nin olumsuzlanması anlamına gelmez. Aynı şekilde, idealleştirilmiş bir özneden hareket etmek de Dasein'ın olgularca temellendirilmiş *a priori*'liğinin garantisini sunamaz.

"Ebedi hakikatler" iddia etmek, bunun yanı sıra Dasein'ın fenomenal bakımdan temellendirilmiş "idealliği" ile idealleştirilmiş mutlak özneyi birbirine karıştırmak, felsefe meseleleri içinde daha hâlâ yeterince radikal biçimde defedilememiş olan Hıristiyan teolojisinin kalıntıları arasında yer almaktadır.

230 Hakikatin varlığı Daseinla asli ilişki içinde bulunmaktadır. Ve Dasein açımlanmışlıkla yani anlamayla tesis olarak var olduğundan, varlık gibisinden bir şeyi anlayabilmekte, varlık anlayışı mümkün olabilmektedir.

Hakikat (varolan değil) var ise varlık "var olur." Dasein var olduğu müddetçe hakikat *vardır*. Varlık ile ha-

kikat eşit derecede asli olarak "vardır." Varlığın "var olmasının" ne demek olduğunu, onu tüm varolanlardan ayırt ederek[a] somut olarak sorabilmek için varlığın anlamını ve esasen varlık anlayışının kapsamını açıklığa kavuşturmak gerekir. Ancak o zaman, *bizatihi varlığa dair olan* bir bilim kavramına ulaşmak, onun olanak ve çeşitlerine nelerin dahil olduğunu asli olarak ayırt etmek mümkün olabilecektir. Böyle bir araştırmanın ve onun hakikatinin sınırlarını tespit ederek ancak, araştırmaları *varolanların* keşfi olarak ve onların hakikatini de ontolojik olarak belirlemek mümkün olabilecektir.

Varlığın anlamına ilişkin sorunun yanıtı halen verilmiş değildir. Dasein'ın buraya kadarki fundamental analizi, bu sorunun çalışılması bakımından neleri ortaya koymuştur? İhtimam-gösterme fenomeni açığa çıkarılarak kendi varlığına varlık anlayışı gibisinden bir şeyin ait olduğu bir varolanın varlık konstitüsyonu açıklığa kavuşturulmuştur. Aynı zamanda Dasein'ın varlığı, Daseinsal olmayan varolanları karakterize eden varlık moduslarından (el-altında-olmaklık, mevcut-olmaklık, gerçeklik) ayırt edilmiştir. Ayrıca anlamanın kendisi belgin hale getirilmiş ve böylece varlık yorumunun anlamasal-tefsir edici işleyişinin yöntemsel şeffaflığı sağlanmıştır.

İhtimam-gösterme sayesinde Dasein'ın asli varlık konstitüsyonu elde edilmişse eğer, o zaman bu zemin üzerinden giderek ihtimam-göstermenin içinde yatan varlık anlayışını kavramsallaştırabilmeli yani varlığın anlamının sınırları belirlenebilmelidir. Peki ama, ihtimam-gösterme fenomeniyle Dasein'ın en asli eksistensiyal-ontolojik konstitüsyonunu açımlamış mı *oluyoruz*? İhtimam-gösterme fenomeninde yatan yapı çokluluğu, olgusal Dasein'ın varlığının en asli bütünlüğünü sunmakta mıdır? Buraya kadarki inceleme, Dasein'ı *bir bütün olarak* bakış içine taşıyabilmiş midir?

---

[a] Ontolojik ayrım.

İKİNCİ AYRIM

DASEIN VE ZAMANSALLIK

§ 45. Dasein'ın Hazırlık Niteliğindeki Fundamental Analizinin Sonucu ve Bu Varolanın Asli Eksistensiyal Yorumu Ödevi

Dasein'ın hazırlık niteliğindeki analiziyle ne elde edilmiştir, bundan sonra ne aranılacaktır? *Bulduğumuz*, temamızı oluşturan varolanın temel konstitüsyonudur: dünya-içinde-varolma. Onun özü itibariyle yapıları, açımlanmışlık üzerine odaklanmaktadır. Bu yapı bütünün bütünlüğü, ihtimam-gösterme olarak açığa çıkmıştır. Dasein'ın varlığı onda kapsanır. Bu varlığın analizi için varoluşu kılavuz edinmiştik. İleriye bir hamle yaparak varoluşu, Dasein'ın özü olarak belirlemiştik.[1] Bu başlık, formel gösterimde şu demektir: Dasein anlamasal var-olabilirlik olarak *var* olur ve bu varlık içinde kendini kendi varlığı bakımından mesele edinir. Böylelikle var olan bu varolan hep ben kendimdir. İhtimam-gösterme fenomeninin çalışılıp ortaya çıkarılmasıyla varoluşun somut konstitüsyonu içine (yani Dasein'ın olgusallığı ve düşmüşlüğüyle eşit derecede asli olan ilişkisine) bakılabilmiştir.

---

[1] Bkz. § 9, s. 41 vd.

Aradığımız ise, esasen varlığın anlamına ilişkin sorunun yanıtıdır. Bundan önce ise, her türlü ontolojinin bu temel sorusunun[a] radikal biçimde çalışılmasının olanaklarıdır. Varlık gibisinden bir şeyin öncelikle anlaşılabilir olmasını sağlayan ufkun açığa çıkarılması ise, esasen varlık anlayışının (ki bizatihi o, Dasein dediğimiz varolanın konstitüsyonuna aittir) olanağının açıklığa kavuşturulmasıyla aynı anlama gelir.[1] Varlık anlayışını özü itibariyle Dasein'ın varlık momenti olarak *radikal* biçimde açığa kavuşturabilmek içinse, bu varlığa ait varolanın kendisini kendi varlığı bakımından *asli olarak* yorumlamış olmak gerekir.

Dasein'ı ontolojik bakımdan ihtimam-gösterme olarak karakterize ettiğimizde buna, bu varolanın *asli* yorumu diyebilir miyiz? Dasein'ın eksistensiyal analitiğinin asli olup olmadığını hangi ölçüte göre değerlendireceğiz? Bir ontolojik yorumun *asli olmaklığı* esas itibariyle ne demektir?

Ontolojik inceleme, anlamanın çalışılıp kendimize maledilmesi diye ifade ettiğimiz tefsirin bir olanaklı türüdür.[2] Her tefsir bir ön-sahip-olmaklığa, ön-bakışa ve ön-kavramaya sahiptir. Bu bir yorum olarak bir araştırmanın belirtik ödevi haline geldiğinde ise, bu "varsayımların" bütünü (biz ona *hermeneutik durum* diyoruz), açımlanacak "nesnenin" bir temel deneyiminden hareketle ve onun içinde kalarak önceden açığa kavuşturulup teminat altına alınmalıdır. Bir varolanı onun zati varlık konstitüsyonu bakımından açığa çıkarmayı amaçlayan ontolojik yorum, tema olan varolanı bir ilk fenomenal karakterizasyonla ön-sahip-olmaklığa taşımak durumundadır ki ilerleyen analizin daha sonraki tüm adımla-

232

[a] Fakat "onto-loji" bununla aynı zamanda dönüşüme uğramaktadır (bkz. *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Bölüm).

[1] Bkz. § 6, s. 19 vd; § 21, s. 95 vd; § 43, s. 201 vd.

[2] Bkz. § 32, s. 148 vd.

rı bunu ölçüt olabilsin. Ama aynı zamanda bunlar, ilgili varolanın varlık türüne yönelik olası ön-bakışın kılavuzluğuna gerek duyacaktır. Ön-sahip-olmaklık ve ön-bakış, tüm varlık yapılarını, kendi düzeyine çıkaracağımız terminolojinin ana hatlarını (ön-kavrama) da zamanda önceden çizer.

Asli bir ontolojik yorum, fenomenal bakımdan layıkıyla teminat altına alınmış bir hermeneutik durumu talep etmekle kalmaz, ayrıca temalaştırılmış bu varolanın *bütününü* ön-sahipliğe taşıyıp taşımadığından da emin olması gerekir. Bu yüzden bu varolanın varlığının her ne kadar fenomenal bakımdan temellendirilmiş bile olsa, ilk öntaslağını gerçekleştirmek yeterli olmayacaktır. Varlığa yönelik ön-bakış daha ziyade, ona ait ve olanaklı yapı momentlerinin *birliği* bakımından isabetli olmalıdır. Ancak bu takdirde, bütün bir varolanın varlık bütünlüğünün birliğinin anlamına ilişkin soru, fenomenal bakımdan güvenceli olarak sorulup yanıtlanabilecektir.

Dasein'a ilişkin yukarıdaki eksistensiyal analiz böyle bir hermeneutik durumdan mı doğmuştur? Fundamental-ontolojik bakımdan talep edilen asli olmaklık onunla sağlanmış mıdır? Elde edilen sonuçtan (Dasein'ın varlığı ihtimam-göstermedir) hareket edilerek bu yapı bütününün asli birliğine ilişkin soruya ilerlemek mümkün müdür?

Buraya kadarki ontolojik işlemlere kılavuzluk eden ön-bakışın durumu nedir? Varoluş idesini, kendi varlığını mesele edinen anlamasal var-olabilirlik olarak belirlemiştik. Hep *benimki* olarak *var-olabilirlik*, sahihlik veya gayrisahihliğe ya da bunların modal kayıtsızlık haline açıktır.[1] Buraya kadarki yorumlarımız, ortalama hergünkülükten hareket ederek kendini kayıtsız veya gayrisahih varoluşun analiziyle sınırlandırmıştı. Her ne kadar bu yoldan, varoluşun eksistensiyalitesinin somut belirlenimini elde etmek mümkün olabilmiş, hatta bunu elde etme 233

[1] Bkz. § 9, s. 41 vd.

mecburiyeti söz konusu olmuşsa da varoluş konstitüsyonunun ontolojik karakterizasyonunda özü itibariyle bir noksanlık ortaya çıkmıştır. Varoluş demek, var-olabilirlik demektir: sahih var-olabilirlik dahil olmak üzere. Sahih var-olabilirliğin eksistensiyal yapısı varoluş idesine dahil edilmedikçe, *eksistensiyal* bir yoruma kılavuzluk eden ön-bakışın asli olmaklığı söz konusu olmayacaktır.

Peki, buraya kadarki hermeneutik durumun ön-sahip-olmaklığı hakkında ne diyebiliriz? Eksistensiyal analizimiz, hergünkülükten hareket etmek suretiyle Dasein *bütününü* (yani bu varolanın "başından" "sonuna" kadar tümünü), temayı oluşturan fenomenolojik bakış içine katmak mecburiyetinden ne zaman ve nasıl emin olmuştur? Daha önce şunu iddia etmiştik: İhtimam-gösterme Dasein konstitüsyonunun yapı bütününün bütünlüğüdür.[1] Fakat bu yorumun henüz hareket noktasında, Dasein'ı bir bütün olarak bakış içine taşıma olanağından feragat etmiş olmuyor muyuz? Öyle ya, hergünkülük tam da doğum ile ölüm "arasındaki" varlık demek değil midir? Ve eğer varoluş Dasein'ın varlığını belirliyorsa ve onun özü var-olabilirlikle birlikte tesis ediliyorsa,[a] Dasein varolduğu müddetçe kendisi hep *daha henüz var olmamış* olarak var-olabilmelidir. Özü varoluşu oluşturan varolan, bütün varolan olarak kendisinin olanaklı kavrayışına özü itibariyle direnir. Buraya kadarki hermeneutik durum, bir varolana bütün olarak "sahip-olmaktan" emin olamadığı gibi, bunun elde edilebilir bir şey olup olmadığı da ortada kalmış, Dasein'ın asli ontolojik yorumunun başarısızlığa mahkum olup olmadığını da gösterememiştir (temayı oluşturan varolanın kendi varlık türü yüzünden).

Şu kadarı açıkça belli olmuştur: *Dasein'ın buraya kadarki eksistensiyal analizi, asli olmaklık iddiasında bulunamamaktadır.* Zira bununla ilgili ön-sahip-olmaklıkta

---

[1] Bkz. § 41, s. 191 vd.

[a] Birlikte: *zaten*-var-olma.

hep Dasein'ın yalnızca *gayrisahih* varlığı bulunmuş, üstelik de hep *bütünlüksüz* halde olmuştur. Eğer Dasein'ın varlık yorumu, ontolojik temel sorunun çalışılma temeli bakımından asli olacaksa, önce Dasein'ın varlığını olası *sahihliği* ve *bütünlüğü* içinde eksistensiyal bakımından gün yüzüne taşımış olması gerekecektir.

Bu yüzden ön-sahip-olmaklığımıza, Dasein'ın bütünlüğünü yerleştirme ödevi ortaya çıkmaktadır. Fakat bunun anlamı şudur: Bu varolanın bütün-olma-olabilirliğine ilişkin soruyu baştan itibaren ortaya sermek gerekmektedir. Dasein var olduğu müddetçe, onda olabileceği ve olacağı bir şeyler hep noksandır. Bu noksanlığa, "bi- 234
tişin" kendisi de aittir. Dünya-içinde-varolmanın "bitişi" ölümdür. Var-olabilirliğe yani varoluşa ait bu bitiş, hep Dasein'ın olası bütünlüğünü sınırlandırır ve belirler. Dasein'ın ölümle bitiyor-oluşunun[a] ve böylelikle bu varolanın bütün-oluşunun, olası bütün-*olma* irdelemesinin içine fenomenal bakımdan münasip biçimde dahil edilebilmesi için, ontolojik bakımdan yeterli yani eksistensiyal bir ölüm kavramını elde etmek gerekir. Daseinsal[b] bakımdan ölüm, yalnızca varoluşa-dair bir *ölüme doğru varlık*[c] içinde *vardır*. Bu varlığın eksistensiyal yapısının, Dasein'ın bütün-olma-olabilirliğinin ontolojik konstitüsyonu olduğu görülecektir. Demek ki varolan Dasein'ın bütünlüğü eksistensiyal ön-sahip-olmaklığa taşınabilmektedir. Peki ama, Dasein *sahih* bakımdan bir bütün olarak varolabilir mi? Varoluşun sahihliğini belirlemek ancak sahih varoluş bakımından mümkün olabilir. Fakat bunun ölçütünü nereden temin edeceğiz? Öyle anlaşılıyor ki Dasein'ın kendisi, kendi sahih varoluşunun olanak ve minvalini yine kendi varlığı içinde sunacaktır, eğer ontik bakımdan zorla kabul ettirilmiş veya ontolojik ba-

---

[a] Bitişe-doğru-"varlık."

[b] Dasein'ın özü itibariyle düşünüldüğünde.

[c] Varlık-değil'in varlığı.

kımdan icat edilmiş şeylere başvurulması istenmiyorsa. Sahih var-olabilirliğin teyidini bize vicdan sunmaktadır. Tıpkı ölümde olduğu gibi, bu Dasein fenomeni de bizden sahici bir eksistensiyal yorumu talep etmektedir. Böyle bir yorum bize şu idraki sağlayacaktır: Dasein'ın sahih var-olabilirliği *vicdana-sahip-olmayı-isteme*'de yatar. Varoluşa-dair bu olanak, kendi varlık anlamı bakımından ölüme doğru varlığın varoluşa-dair belirlenmişliğine ilişkin eğilim gösterir.

Dasein'ın *sahih bütün-olma-olabilirliğinin* gösterimi sayesinde eksistensiyal analitiğimz, Dasein'ın *asli* varlık konstitüsyonudan emin hale gelir. Aynı zamanda da sahih bütün-olma-olabilirliğinin, ihtimam-göstermenin modusu olduğu görünür olur. Böylelikle Dasein'ın varlık anlamının asli yorumu için fenomenal bakımdan yeterli olacak zemin de teminat altına alınmış olur.

Dasein'ın eksistensiyalitesinin asli ontolojik temeli *zamansallıktır*. Dasein'ın varlığının eklemlenmiş yapı bütününün ihtimam-gösterme oluşu, zamansallıktan hareket edilerek eksistensiyal bakımdan anlaşılabilir ancak. Ancak Dasein'ın varlık anlamının yorumunu bu delilde sonlandırmak olmaz. Bu varolanın eksistensiyal-zamansal analizi, somut bir teyide ihtiyaç duyar. Dasein'ın ontolojik yapılarına ilişkin daha önce elde ettiklerimize geri dönülmeli ve zamansal anlamları bakımından yeniden açığa çıkarılmalıdır. Hergünkülüğün, zamansallığın modusu olduğu bu sırada açığa çıkacaktır. Dasein'ın hazırlık niteliğindeki fundamental analizini yinelemek suretiyle zamansallık fenomeninin kendisi de daha şeffaf hale
235 gelecektir. Böylece kendi varlığının temelinde Dasein'ın neden tarihsel olduğu ve var olabildiğini, *tarihsel varlık olarak* neden tarihyazımını geliştirebilmiş olduğunu anlamak mümkün olacaktır.

Eğer zamansallık, Dasein'ın asli varlık anlamını oluşturuyorsa ve fakat bu varolan kendi varlığı içinde *kendi*

varlığını mesele ediniyorsa, bu durumda ihtimam-göstermenin "zamana" ihtiyacı olacak ve "zaman ile" hesap edecektir. Dasein'ın zamansallığı "zaman hesabını" geliştirmiştir. Zaman hesabı içinde deneyimlenen "zaman," zamansallığın en yakın fenomenal veçhesidir. Bundan da hergünkü-alelade zaman anlayışı doğmaktadır. Ve bu da geleneksel zaman kavramına dönüşmektedir.

Dünya-dahilinde varolanlarla onun "içinde" karşılaşılan "zamanın" (zaman-içindelik olarak zaman) menşeinin aydınlatılması, zamansallığın özsel bir zamanlaştırma olanağını gün yüzüne çıkaracaktır. Böylece zamansallığın çok daha asli bir zamanlaştırma anlayışının önü açılmış olacaktır. Dasein'ın varlığı bakımından tesis edici olan varlık anlayışı, bunun üzerine temellenmektedir. Böylelikle esasen varlığın anlam tasarımını zaman ufku içinde icra etmek[a] mümkün olacaktır.

Dolayısıyla bu ayrımda yapılacak inceleme şu aşamalardan geçecektir: Dasein'ın olası bütün-oluşu ve ölüme doğru varlık (1. Bölüm), sahih var-olabilirliğin Daseinsal tanıklığı ve kapalılığı-açma-kararlılığı (2. Bölüm), Dasein'ın sahih bütün-olma-olabilirliği ve ihtimam-göstermenin ontolojik anlamı olarak zamansallık (3. Bölüm), zamansallık ve hergünkülük (4. Bölüm), zamansallık ve tarihsellik (5. Bölüm), alelade zaman kavramının menşei olarak zamansallık ve zaman-içindelik (6. Bölüm).[1]

---

[a] Mevcut-olmaklık (varış ve özleyim).

[1] 19. yüzyılda S. Kierkegaard, varoluş meselesini varoluşa-dair bir mesele olarak açıkça kavrayabilmiş ve üzerinde nüfuz edici biçimde düşünmüştür. Fakat eksistensiyal meseleye o kadar yabancı kalmıştır ki ontolojik bakımdan tümüyle Hegel'in ve onun gördüğü biçimiyle antik çağ felsefesinin tabiyeti altında kalmıştır. Bu yüzden Kierkegaard'ın teorik değil "inanç gücünü artırıcı" eserlerinden felsefi bakımdan öğreneceğimiz çok daha fazla şey vardır (kaygı kavramı hakkındaki denemesi hariç). [*Heidegger ikinci cümledeki "eksistensiyal" sözcüğüne şu notu düşmüştür*: "Özellikle fundamental-ontolojik olarak yani esas itibariyle varlık sorusunu hedefleyerek."]

I

DASEIN'IN OLASI BÜTÜN-OLUŞU VE ÖLÜME DOĞRU VARLIK

§ 46. Daseinsal Bütün-Oluşun Ontolojik Bakımdan Kavranıp Belirlenmesinin Görünüşte Olanaksızlığı

Dasein'a ilişkin yukarıdaki analizin kaynaklandığı hermeneutik durumun yetersizliğini aşmak gerekmektedir. Zorunlu olarak Dasein bütününü ön-sahip-olmaklığa taşımak lazımdır. Buna dikkat ederek şunu sormak gerekir: Bir varoluş içindeki bu varolana, kendi bütün-oluşu içinde esasen erişim sağlamak mümkün müdür? Talep edilen bu hedefin olanaksızlığı söz konusu olduğunda, Dasein'ın bizatihi varlık konstitüsyonunda yatan görünüşte oldukça ağır nedenler varmış gibidir. 236

Dasein'ın yapı bütünü bütünlüğünü oluşturan ihtimam-gösterme ile bu varolanın olası bütün-oluşu kendi ontolojik anlamı bakımından birbiriyle çelişiyor görünmektedir. Zira ihtimam-göstermenin birincil momenti olan "kendini-önceleme" şu demekti: Dasein hep kendi varlığı uğruna varolur. "Var olduğu müddetçe," bitişine kadar Dasein, kendi var-olabilirliğiyle ilintilidir. Dasein varolmaya devam etse ama "önünde" hiçbir şey kalmamış ve "hesaplarını kapatmış" olsa bile varlığı halen "kendini-öncelemeyle" belirlenmektedir. Örneğin umut-

suzluk Dasein'ı kendi olanaklarından koparmaz, bilakis bu olanaklara *yönelik varlığın* kendine özgü bir modusudur o yalnızca. Aynı şekilde, hayallere kapılmaksızın "her şeye *yönelik* hazır olma" da içinde "kendini-öncelemeyi" barındırır. İhtimam-göstermenin bu yapı momenti, herhangi bir müphemliğe izin vermeksizin şu anlama gelir: Dasein'da hep *noksan* bir şeyler vardır ki onlar, onun kendi var-olabilirliği olarak henüz "gerçekleşmiş" değildir. Dasein'ın temel konstitüsyonunun özünde *daimi tamamlanmamışlık* yatmaktadır. Bu bütün-olmamaklık, var-olabilirlik bakımından noksanlığı imlemektedir.

Dasein kendi varlığı bakımından artık hiçbir şeyin noksan olmadığı bir "varoluşa" kavuştuğunda ise artık-şurada-var-olmamakla eşit olmuş olur. Varlık noksanlığının ortadan kaldırılması, Dasein'ın varlığının hiç oluşu demektir. Dasein bir varolan olarak *var* olduğu müddetçe, kendi "tamlığına" asla erişmiş olmaz. Onu kazandığındaysa, bu kazanım bizatihi dünya-içindeki-varolmanın kaybına dönüşür. Bir *varolan olarak* onu asla deneyimleyemez olur.

Dasein'ı varolan bir bütün olarak ontik bakımdan deneyimlemenin ve dolayısıyla onu kendi bütün-oluşu içinde ontolojik bakımdan belirlemenin imkansızlığı, *bilgi yetimizin* kusurlu olmasından ileri geliyor değildir. Buradaki engel, bu varolanın *varlığında* yatmaktadır. Bir deneyimin, Dasein'ı kavramak için niyet ettiği *yol* ile onu kavrayabilme *imkanının* örtüşmemesi durumunda kendisinin deneyimlenebilirliği ilkesel olarak ortadan kalkmış olacaktır. Peki, bu durumda Dasein'daki ontolojik varlık bütünlüğünü okumaya çalışmak umutsuz bir girişim mi olacaktır?

Özü itibariyle ihtimam-göstermenin yapı momenti olan "kendini-önceleme" çizip atılamaz. Peki, bundan hareketle yapılan çıkarsamaların haklılık payı nedir? Dasein bütününün kavranılmasının olanaksızlığı yal-

nızca formel argümantasyon yoluyla çıkarsanmış değil midir? Yoksa farkına varılmaksızın Dasein burada bir 237
mevcut-olan olarak mı ele alınmış ve henüz-mevcut-olmayan gibisinden bir şeylerin sürekli önünde bulunduğu bir şeyler mi varsayılmıştır? Acaba bu argümantasyon, henüz-var-olmamaklığı ve "öncelemeyi" sahici *eksistensiyal* anlamda kavramış mıdır? Dasein'a fenomenal bakımdan uygun olarak mı "bitiş" ve "bütünlükten" söz edilmiştir? Buradaki "ölüm" ifadesi biyolojik mi, yoksa eksistensiyal-ontolojik imlenime mi sahiptir ve bu ifadenin sınırlarından yeterince emin olunmuş mudur? Dasein'ı kendi tamlığı içinde erişilebilir kılabilecek bütün olanaklar gerçekten de tüketilmiş midir?

Dasein'ın bütünlüğü meselesini bir hiç olarak kabul edip onu ortadan kaldırmaya yeltenmeden önce bu soruların yanıtlanması gerekmektedir. Dasein'ın bütünlüğü sorusu hem varoluşa-dair (Dasein'ın olası bütün-olma-olabilirliğine ilişkin), hem de eksistensiyal ("bitiş" ve "bütünlüğün" varlık konstitüsyonuna ilişkin) olup şimdiye dek geride tutulmuş bazı varoluş fenomenlerinin pozitif analizi ödevini içinde barındırmaktadır. Bu irdelemelerin odağında Daseinsal bitiyor-olmaklığın ontolojik karakterizasyonu ve eksistensiyal ölüm kavramının elde edilmesi yer almaktadır. Buna ilişkin incelemelerimiz şu şekilde eklemlenmiştir: başkalarının ölümünün deneyimlenebilirliği ve Dasein'ın bir bütün olarak kavranılma olanağı (§ 47), noksanlık, bitiş ve bütünlük (§ 48), ölümün eksistensiyal analizinin ölüm fenomenin diğer olası yorumlarından ayırt edilip (§ 49), ölümün eksistensiyal-ontolojik yapısının öntaslağı (§ 50), ölüme doğru varlık ve Dasein'ın hergünkülüğü (§ 51), hergünkü ölüme doğru varlık ve tam eksistensiyal ölüm kavramı (§ 52), ölüme doğru sahih varlığın eksistensiyal tasarısı (§ 53).

§ 47. Başkalarının Ölümünün Deneyimlenebilirliği ve Dasein'ın Bütün Olarak Kavranılma Olanağı

Dasein'ın ölümde tamlığa kavuşması, aynı zamanda onun şurada varlığını kaybetmesi demektir. Artık-şurada-var-olmamaya geçiş, Dasein'ı tam da bu geçişi deneyimleyebilme ve onu deneyimlenen olarak anlayabilme olanağından söküp atar. Aslında böylesi bir şey, ilgili Dasein'a kendisi bakımından esirgenmiş olabilir. Dolayısıyla başkalarının ölümü daha büyük bir etki yaratıyor olmaz mı? Böylelikle Dasein'ın sonlanışı adeta "nesnel" olarak erişilir olmaz mı? Dasein (hele ki özü itibariyle başkalarıyla birlikte-varolma olarak var olduğundan) böylece belli bir ölüm deneyimi kazanabilir. Ölümün bu "nesnel" verililiği, Dasein bütünlüğünün ontolojik sınırlandırılışına imkan tanıyabilir belki böylece.

238 Dasein'ın birlikte-varolma varlık türünden hareketle elde edilen ve oldukça yakın gelen bu malumat yani Dasein'ın bütünlüğüne ilişkin analizi ikame edecek bir tema olması bakımından başkalarının Dasein'ının sona erişi, koyduğumuz hedefe varmamızı sağlayabilecek midir?

Başkalarının Dasein'ı da ölümle tamlığa erişince, artık-dünya-içinde-varolmama anlamındaki artık-Dasein-olmama olur. Ölmek dünyadan-göç-etmek, dünya-içinde-varolmaklığını kaybetmek değil midir? Ölenin artık-dünya-içinde-varolmamaklığı (uç anlamda ele alındığında) karşılaşılabilir cisimsel şeylerin yalnızca-öylesine-mevcut-olması anlamında varlık değil midir? Başkalarının ölümünde, varlık türü Dasein (veya yaşam) olan bir varolanın aniden artık-Dasein-olmamaya dönüşümü denilebilecek dikkat çekici bir varlık fenomenini deneyimlemek mümkündür: Varolanın Dasein olarak *bitişi*, onun salt mevcut-olmaklığının *başlangıcıdır*.

Dasein'ın yalnızca-öylesine-mevcut-olmaya dönüşmesiyle ilgili bu yorum, aslında fenomenal içeriği ıska-

lamaktadır çünkü geride-kalan varolan saf cismani bir şey değildir. Zira mevcut-olan bir ceset bile, teorik bakımdan ele alındığında patoloji anatomisinin bir nesnesi olabilmekte ve ondaki anlama eğilimi de yaşam idesini cihet almaya devam etmektedir. Yalnızca-öylesine-mevcut-olan, *cansız* maddi bir şeyden "daha fazlasıdır." Zira onunla, yaşamını kaybetmiş bir *hayatta-olmayan* olarak karşılaşılır.

Fakat geride-kalanla ilgili bu karakterizasyon bile Daseinsal-fenomenal bulguyu tam olarak kapsayamamaktadır.

"Müteveffa" ölüden farklıdır. Çünkü kendisi, "geride kalanlardan" koparılmıştır. Dolayısıyla cenaze töreni, defin ve mezarlık kültü gibi "ilgilenmelerin" nesnesi olmaktadır. Bunun sebebi, sahip olduğu varlık türü bakımından ilgilenilebilen çevreleyen-dünyasal el-altında-olan malzemeden "daha fazlası" olmasıdır. Onun başında yas tutarak ve anarak öylece-bulunan geride kalanlar, aslında *onunla birlikte var olurlar* – yad edici itina-gösterme modusu içinde. Bu yüzden, ölüye yönelik varlık ilişkisi, bir el-altında-olanla *ilgilenilen* varlık olarak ele alınamaz.

Ölüyle böylesi birlikte-varolmada, müteveffanın *kendisi* fiilen "şurada" değildir artık. Fakat birlikte-varolma, aynı dünya içinde birlikte-olmak demektir daima. Müteveffa, "*dünyamızı*" terk edip geride bırakmıştır. Ama geride kalanlar, *bu kendi dünyalarından hareketle onunla hâlâ birlikte olabilmektedirler.*

Müteveffanın artık-Dasein-olmamaklığı fenomenal bakımdan ne kadar uygun biçimde kavranırsa, ölüyle bu birlikte-varolmanın müteveffanın zati bitmiş-olmaklığını *deneyimleyemediği* de o kadar açık olacaktır. Ölüm kendini bir kayıp olarak ortaya koysa da bu, geride kalanların deneyimlediği kayıptan daha fazlasıdır. Böyle bir kaybın yaşanması, bizatihi ölenin "yaşadığı" varlık

239

kaybını erişilir kılmayacaktır. Başkasının ölümünü sahici anlamda deneyimleyemeyiz, olsa olsa yalnızca "onunla beraber" olabiliriz.

Başkasının ölümünü onunla-beraber-olmaklık üzerinden "psikolojik" olarak açıklığa kavuşturmak olanaklı ve uygulanabilir olsaydı bile, burada işaret edilen var olma minvali (yani bitmiş-olma) yine de asla kavranılmış olamayacaktır. Zira buradaki soru, *kendi* varlığının bir varlık olanağı olması bakımından ölenin kendi ölümünün taşıdığı ontolojik anlama dairdir, müteveffayla geride kalanlar arasındaki birlikte-Dasein ve halen-Dasein-olmanın minvaline dair değil. Dasein'ın bitişi ve bütünlüğüne ilişkin analiz için ölümü başkaları üzerinden deneyimleyerek temalaştırma talimatı, ortaya çıkaracağını sandığı şeyleri ne ontik, ne de ontolojik bakımdan ortaya çıkarabilmektedir.

Dasein'ın tamamlanmışlığı ve bütünlüğüne ilişkin ontolojik analiz için başkalarının ölümünü ikame tema olarak ele almak, Dasein'ın varlık türünü kesinlikle yanlış anlayan bir varsayımdan hareket edildiğini göstermektedir. Bu varsayım şu kanıya dayanmaktadır: Herhangi bir Dasein başka bir Dasein'ın yerine konulabilir, öyle ki kendi Dasein'ımızda deneyimleyemediğimiz şeylere başkalarının Dasein'ı üzerinden erişmek mümkün olabilir. Peki ama, bu varsayım gerçekten de o kadar mesnetsiz midir?

Dünya içinde birlikte-olmaklığın varlık olanakları arasında kuşkusuz ki bir Dasein'ın başka bir Dasein'a *vekalet-edebilirliği* bulunmaktadır. Hergünkü ilgilenmeler içinde vekalet-edilebilirlikten sürekli olarak ve çeşitli biçimlerde yararlanılır. Bir yere gitme, bir şeylere katkıda bulunma, en yakın ilgilenilen "çevreleyen-dünya" dairesi içinde hep vekalet-edilebilir şeylerdir. Dünya-içinde-varolmanın vekalet-edilebilirlik minvallerinin geniş çokluluğu, yalnızca kamusal birlikteliğin aşınmış modusları

için değil, belirli sahalarla sınırlandırılmış, meslekler, zümreler ve yaş dönemleri için hazır hale getirilmiş ilgilenme olanakları için de geçerlidir. Fakat bu türden vekalet etmeler hep "bir şey içinde" veya "bir şey için" yani bir şeylerle ilgilenmelerde vekalet etmedir. Oysa hergünkü Dasein kendini öncelikle ve çoğunlukla ilgilendiklerinden *hareketle* anlar. Herkes ne yapıp ediyorsa öyle *var* olur. Bu varlığa ilişkin olarak (yani ilgilenilen "dünya" içine hergünkü birlikte-soğurulma) vekalet edilebilirlik yalnızca bir olanak olmakla kalmaz, birlikte-olmaklığın tesis edici öğesi olur. Belirli sınırlar içinde Dasein işte 240
tam da *burada* başka bir Dasein olarak "*var*" olur ve hatta öyle olmak mecburiyetindedir de.

Bununla birlikte Dasein'ın bitmekliğini oluşturan ve ona tamlığını veren varlık olanağının vekaleti söz konusu olduğunda, bu vekalet olanağı tümüyle başarısızlığa uğrar. *Kimse başkasının ölmekliğini onun üzerinden alamaz.* Birinin "başkası için ölüme gitmesi" pekala mümkündür. Ama bu hep şu demektir: "*belirli bir konuda*" kendini başkası için kurban etmek. Bir şey için ölmek asla bir başkasının kendi ölümünü üzerine almak demek değildir. Her Dasein kendi ölümünü hep kendi üzerine almak mecburiyetindedir. Ölüm "var" ise özü itibariyle hep kendiminkidir. Ölüm öyle bir kendine özgü varlık olanağını imler ki onda kendi Dasein'ım haddizatında kendi varlığını mesele eder. Ontolojik bakımdan ölümün[a] hep-kendiminkilik ve varoluş tarafından tesis edilmiş olduğunu ölmek fenomeninde görüyoruz.[1] Ölmek bir olay olmayıp eksistensiyal bakımdan anlaşılması gereken bir fenomendir. Ölmek sınırları daha ayrıntılı olarak çizilmesi gereken mümtaz bir fenomendir.

Gelgelelim, ölmek olarak "bitiş" Dasein'ın bütünlüğünü tesis ediyorsa, bu tamlığın varlığı da kendi Da-

[a] Ölümle olan Daseinsal ilinti; ölümün kendisi = varışı – gelişi, ölmek.

[1] Bkz. § 9, s. 41 vd.

sein'ımın eksistensiyal fenomeni olarak kavranmalıdır. "Bitişte" ve onunla tesis edilen Dasein'ın bütün-olmaklığında özü itibariyle vekalet söz konusu değildir. Oysa bütünlüğün analizi için başkalarının ölmünü ikame tema olarak öneren yukarıdaki çıkış yolu, bu eksistensiyal bulguyu göz ardı ederek yanılgıya düşmüş olmaktadır.

Dolayısıyla Dasein'ın bütün-olmaklığını fenomenal bakımdan uygun erişime açma denemesi bir kez daha başarısızlığa uğramış olur. Ama yine de tartışmalar, negatif bir sonuç doğurmamaktadır. Bu tartışmalar, fenomenleri cihet almakla birlikte bunu ham biçimde yapmıştır. Ölümün eksistensiyal bir fenomen olduğu gösterilmiştir. Bu ise incelemeyi, saf eksistensiyal bakımdan kendi Dasein'ımı cihet almaya zorlamaktadır. Dolayısıyla, ölmek olarak ölümün analizi bağlamında geriye iki olanak kalmış olur: Ya bu fenomen saf *eksistensiyal* bir kavramsallaştırmaya ulaştırılmalı ya da onu ontolojik bakımdan anlama niyetinden vazgeçilmelidir.

Öte yandan Dasein'ın artık-Dasein-olmayana dönüşümünü artık-dünya-içinde-varolmama olarak karakterize ederken, *Dasein'ın* ölmesi anlamındaki dünyadan-göç-etmesi ile yalnızca-canlı-olanların dünyadan-göç-etmelerinin birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini görmüştük. Bir canlılığın bitişine terminolojik olarak telef olma di-
241 yoruz. Farkın görünebilir olması için, Daseinsal bitiş ile bir canlılığın bitişini birbirinden ayırıp sınırlandırmak gerekir.[1] Öte yandan ölmeyi fizyolojik-biyolojik olarak da ele almak mümkündür. Ama tıbbi bir kavram olan "eks olma" ile telef olma yine de birbiriyle örtüşmemektedir.

Ölümün ontolojik kavranış olanaklarıyla ilgili buraya kadarki irdelememizden şu da açıkça görülmüştür ki varlık türü farklı olan varolanların bazı alt yapılarının (mevcut-olmaklık veya canlılık gibi) içe sızmasıyla bu fe-

[1] Bkz. § 10, s. 45 vd.

nomenin yorumu ve hatta onun *ilk* uygun *ön-sunuşu* bir karışıklığa uğrayabilmektedir. Bunun önüne geçebilmek maksadıyla aşağıdaki analizlerimiz için, tesis edici fenomenlerin (yani bitiş ve bütünlüğün) ontolojik bakımdan yeterli belirlenime kavuşturulmaları gerekmektedir.

§ 48. Noksanlık, Bitiş ve Bütünlük

Bitiş ve bütünlüğün ontolojik karakterizasyonu, buradaki inceleme kapsamında ancak geçici bir mahiyet taşıyabilir. Onun layıkıyla icra edilebilmesi için, esasen bitişin ve esasen bütünlüğün *formel* yapısını ortaya çıkarmak yeterli olmayacaktır çünkü. Aynı zamanda onun olanaklı bölgesel yani formelleştirilmemiş ve hep belirli "konusal" varolanlarla ilişkilenmiş ve onun varlığından hareketle belirlenmiş yapısal çeşitlemeler yumağını da çözüp açmak gerekecektir. Ama böyle bir ödev, varolanlar tümlüğünü bölgelerine göre ayırt etmeyi talep eden, varlık türlerinin yeterince ikircikiz ve pozitif yorumunu şart koşmaktadır. Bu varlık minvallerini anlayabilmekse, esasen varlık idesinin açığa kavuşturulmasını talep eder. Bitiş ile bütünlüğün ontolojik analizinin layıkıyla halledilememesinin sebebi, ele alınan temanın çok geniş olması değildir yalnızca. Bu ayrıca şu ilkesel zorluktan da ileri gelmektedir: Bu ödevin üstesinden gelebilmek için tam da bu incelemede aranılanın (esasen varlığın anlamı), peşinen bulunmuş ve bilinmiş olarak varsayılması gerekmektedir.

Aşağıdaki irdelemelerin genel ilgisi bitiş ve bütünlüğün "varyasyonları" üzerinedir. Onlar Dasein'ın birer ontolojik belirlenimi olarak bu varolanın asli yorumuna kılavuzluk edeceklerdir. Dasein'ın eksistensiyal konstitüsyonuyla ilgili şimdiye dek açığa çıkardıklarımıza da sürekli dikkat ederek, öncelikle öne çıkan bitiş ve bütünlük kavramlarının (her ne kadar bunlar kategoriyal

bakımdan belirsiz kalsalar da) ontolojik bakımdan Da-
242 sein'a ne derece layık olup olmadığına karar vermeye çalışmalıyız. Böylesi kavramların reddi, onları spesifik bölgelerine pozitif biçimde *tayin etmek* adına daha da ileriye götürülmelidir. Böylelikle bitiş ve bütünlüğün birer eksistensiyal olarak çeşitlemelerini anlamamız sağlamlaşmakta ve bu da ölümün ontolojik yorum olanağını teminat altına almaktadır.

Dasein'ın bitiş ve bütünlüğünün analizi oldukça geniş bir cihete sahip olsa da bu, birer eksistensiyal kavram olan bitiş ile bütünlüğün tümdengelimsel yoldan çıkarsanacağı anlamına gelemez. Bilakis yapılması gereken, Dasein'ın bitişe-kavuşmasının eksistensiyal anlamını yine onun kendisinden elde etmek ve böylesi bir "bitişin" *varolan* bir varolanın *bütün-olmaklığını* nasıl tesis edebildiğini göstermek olmalıdır.

Ölümle ilgili buraya kadarki irdelemeyi üç tezle formüle etmek mümkündür: 1. Var olduğu müddetçe Dasein'a ileride olabileceği bir henüz-olmamışlık aittir hep (sürekli noksanlık). 2. Henüz-bitişe-kavuşmamış-olanın bitişe-kavuşması (noksanlığın varlıksal olarak ortadan kalkması) artık-Dasein-olmama karakterine sahiptir. 3. Bitişe-kavuşma, bir Dasein'ın asla vekalet ettiremediği varlık modusunu içinde taşır.

Dasein'da silip atılamaz bir daimi "bütün-olmamaklık" vardır. Bu bütün-olmamaklık ölümle biter. Peki ama, Dasein var oldukça ona bu henüz-olmamışlığın "ait olduğunu" söyleyen fenomenal bulguyu *noksanlık* olarak yorumlamak ne kadar doğrudur? Hangi varolanla ilintili olarak noksanlıktan söz edilmektedir burada? Bu ifade, bir varolana "ait olup" da henüz eksik olanı kastetmektedir. Eksik olma olarak noksanlık, ait-olmaklık üzerine temellenmiştir. Örneğin alacaklı olduğumuz bir meblağın bakiyesi bizim için noksandır. Noksan olan henüz kullanıma hazır olmayandır. Noksanlığın ortadan kaldı-

rılması anlamında "borcun" tediyesine "ödeme" diyoruz. Başka bir deyişle, bakiye peş peşe toplanır, böylece henüz-olmamışlık adeta doldurularak tamamlanır ve borçlu olunan meblağ "biraraya" getirilmiş olur. Dolayısıyla noksanlık şu demektir: birbirine-ait-olanın henüz-birarada-olmayışı. Ontolojik bakımdan burada, halihazırda el-altında-olanlarla aynı varlık türüne sahip olup ilave edilecek kısımların el-altında-olmayışlığı söz konusudur. Bakiyenin tediyesiyle onların varlık türünde herhangi bir değişiklik olmamaktadır. Halihazırdaki birarada-olmayışlık, kısımların peyder pey toplanmasıyla ödenip tamamlanır. *Demek ki kendisinde bir noksanlık bulunan varolanın varlık türü el-altında-olmaklıktır.* Bu biraradalığı veya onun üzerine temellenen bir-arada-olmayışı *toplam* olarak karakterize ediyoruz.

Biraradalığın bu modusuna ait birarada-olmayış 243
(yani noksanlık olarak eksiklik), Dasein'a ait olası ölümün henüz-olmamaklığını ontolojik bakımdan katiyen belirleyememektedir. Çünkü bu varolanın varlık türü dünya-dahilinde el-altında-olmaklık değildir asla. Dasein'ın kendi "seyrini" tamamlayana dek "yaşam seyrindeki" varolanların biraradalığı, bir yerlerden bir şekilde el-altında-oluvermiş birtakım varolanların "tedricen" birbirine eklenmesiyle tesis edilmiş değildir. Zira Dasein, kendi henüz-olmamışlığı doldurulduğunda esasen biraraya gelmiş *olan* değildir. Çünkü o zaman da var olmayandır artık. Dasein daima öyle varolur ki ona hep kendi henüz-olmamışlığı *aittir*. Peki ama, hem olduğu gibi var olan, hem de ona henüz-olmamışlık ait olan ama varlık türü Dasein olmak zorunda olmayan başka varolanlar yok mudur?

Örneğin şöyle denilebilir: Ay'ın son çeyreği noksandır ama daha sonra tam olacaktır. Buradaki henüz-olmamışlık, karartıcı gölge ortadan kalktıkça azalacaktır. Oysa bu esnada Ay hep bir bütün olarak zaten mevcuttur. Ay'ı tam

olduğunda bile bir *bütün* olarak asla kavrayamadığımızı bir kenara bırakacak olursak: Bu örnekteki henüz-olmamışlık, birbirine ait parçaların henüz birarada-*olmayışı* demek olmayıp buradaki mesele algımızdaki *kavrayışla* ilintilidir. Dasein'a ait henüz-olmamışlık, bizim ve başkalarının deneyimine şimdilik ve henüz açık olmamakla kalmaz, esasen "gerçekten" henüz "var" bile değildir. Mesele Daseinsal henüz-olmamışlığın *kavranılması* değil, onun olası *varlığı* veya *var-olmayışıdır*. Kendisi olarak Dasein, henüz var olmadığını *olmak* yani *var olmak* zorundadır. Dolayısıyla, *henüz-olmamışlığın Daseinsal varlığını* karşılaştırmalı olarak belirleyebilmek için, varlık türüne oluşun ait olduğu varolanları dikkate almak gerekecektir.

Örneğin ham meyve olgunlaşmaya doğru gider. Bu sırada yani meyve olgunlaşırken, henüz var olmayan bir şey ona bir henüz-mevcut-olmayan olarak peyder pey ekleniyor değildir. Zira meyve kendi kendini olgunluğa taşır ve bu kendini-olgunluğa-taşıma onun meyve olarak varlığını karakterize eder. Bu varolan *kendiliğinden* olgunluğa erişebilir olmasaydı ona dışarıdan ilave edilecek hiçbir şey onun bir meyve olarak hamlığını ortadan kaldıramazdı. Hamlık olarak henüz-olmamışlık, meyveye kayıtsız kalarak mevcut-olan dışarıdaki bir başka olana işaret ediyor değildir. Hamlık meyvenin bizzat kendisine onun özgün varlık türü içinde işaret eder. Bir el-altında-olan olarak toplam, tamam olmamış olsa da, eksik olan el-altında-olmayan bakiyeye karşı "kayıtsızdır." Aslına bakılırsa ne kayıtsızdır, ne de kayıtlı. Olgunlaşan meyve kendinin ötekisi olarak hamlığa karşı kayıtsızdır ve
244 kendisi olgunlaşarak *hamlıktır*. Henüz-olmamışlık onun kendi varlığına dahildir ama keyfi bir belirlenim olarak değil, onu tesis eden öğe olarak. Dolayısıyla var olduğu müddetçe Dasein da *hep kendi henüz-olmamışlığıdır*.[1]

[1] Bütün ile toplam, *holon* ile *pan*, *totum* ile *compositum* arasındaki fark Platon ve Aristoteles'ten beri bilinmektedir. Fakat bununla

Dasein'ın "bütün-olmayışını" oluşturan sürekli kendini-önceleme, toplam olarak biraraya gelmesi gerekenin noksanlığı olmadığı gibi, henüz-erişilebilir-hale-gelmemiş-olmak da değildir. Bilakis, var olmakta olan bir varolan olarak Dasein'ın olmak zorunda olduğu bir henüz-olmayıştır. Oysa ham meyve karşılaştırması, birtakım uyuşumlar gösterse de, bazı özsel farklar taşımaktadır. Bu farkları dikkate almak demek, bitiş ve bitmek hakkındaki buraya kadarki sözlerin belirlenimsizliklerini bilmektir.

Meyvenin özgün varlığı olarak olgunlaşma, varlık türü henüz-olmamışlık (hamlık) bakımından formel olarak Daseinla örtüşse de yani hem meyve hem de Dasein ileride sınırlandırılması gereken anlamda hep henüz-olmamışlık olarak *var* ise de, ontolojik bitiş yapısı bakımından "bitiş" olarak olgunluk ile "bitiş" olarak ölümün birbiriyle örtüştüğü yönündeki anlam bundan çıkmaz. Meyve olgunlaşınca *tamamlanmış* olur. Peki ama, Dasein'ın eriştiği ölüm bu anlamda bir tamamlanma mıdır? Dasein'ın kendi ölümüyle "seyrini tamamlamış" olur. Ama böylece zorunlu olarak kendi özgün olanaklarını tüketmiş mi olur? Bilakis onun elinden tam da bu olanaklar alınmış olmaz mı? "Tamamlanmamış" Dasein da biter. Öte yandan Dasein'ın kendi ölümüyle olgunlaşması da gerekmez çünkü bitişinden önce de olgunluk aşamasını geçmiş olabilir. Ama çoğunlukla tamamlanmamış veya dağılmış ve tükenmiş olarak biter.

Bitmek, zorunlu olarak, tamamlanmak demek değildir. O halde şu soru daha da ivedilik kazanır: *Ölüm esasen hangi anlamda Dasein'ın bitişi olarak kavranılmalıdır*?

Öncelikle bitmek *sona ermek* demektir ama ontolojik bakımdan farklı bir anlamda. Örneğin yağmur biter.

---

birlikte, bu ayrım içinde işaret edilen kategoriyal modifikasyonun sistematiği henüz *bilinmiş* ve kavramsallaştırılmış değildir. Bu yapıları ileriye taşıyan bir analizin hareket noktası için bkz. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, c. 2, Üçüncü İnceleme: *Zur Lehre von den Ganzen und Teilen.*

O artık mevcut değildir. Yol da biter. Ama bu bitiş, onu ortadan kaldırmaz. Bilakis yolun burada sona erişi, onu
245 mevcut olan bu yol olarak belirler. Dolayısıyla, sona ermek olarak bitmek şu anlamlara gelebilir: mevcut-olmayışa dönüşmek veya tam da bittiği için mevcut olmak. Bu son haliyle bitmek ise ya *bitmemiş* bir mevcut-olanı belirler (yapım halindeki yol kesilmiştir) ya da mevcut-olanın "bitirilişini" tesis eder (son fırça darbesiyle tablo bitirilmiştir).

Fakat bitirilmiş-olmak şeklindeki bitiş, içinde tamamlanmışlığı kapsamaz. Ama tamamlanmak isteyenin kendi olası bitirilmişliğine kavuşması şarttır. Tamamlanmışlık "bitirilmişliğin" temellenmiş modusudur. Bu ise ancak bir mevcut-olanın veya el-altında-olanın belirlenimi olarak mümkündür.

Ortadan kalkmak anlamındaki bitmek ise varolanın varlık türüne göre kendini modifiye edebilir. Yağmur bitti demek, ortadan kalktı demektir. Ekmek bitti demek, tüketildi demektir, el-altında-olan olarak artık kullanılamaz demektir.

Bitmenin bu modularının hiçbirisi Dasein'ın bitişi olarak ölümü uygun biçimde karakterize edememektedir. Zira ölme yukarıda ele alınan türde bir bitişe-kavuşma olarak anlaşılırsa, Dasein bir mevcut-olan veya el-altında-olan olarak ortaya konulmuş olur. Oysa ölümle birlikte Dasein ne tamamlanır, ne de ortadan kalkar; ne bitirilmiş olur, ne de tamamen bir el-altında-olan olarak kullanılabilir.

Nasıl ki Dasein var olduğu müddetçe hep kendi henüz-olmamışlığı olarak *var* ise, hep kendi bitişi olarak da *vardır.* Ölümle kastedilen bitiş, Dasein'ın bitişe-kavuşması değil,[a] bu varolanın *bitişe doğru varlığıdır.* Ölüm, Dasein'ın var olduğu andan itibaren devraldığı bir var

[a] Ölmek olarak ölüm.

olma minvalidir. "Bir insan yaşamaya başladığı an, ölmeye hazır yaştadır."[1]

Bitişe doğru varlık olarak bitişin ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturuluşu, Dasein'ın varlık türünden hareketle sağlanmalıdır. Ve muhtemelen bitmenin eksistensiyal belirlenimi yapılınca, "bitişten" "önce" olan henüz-olmamışlığın varoluşsal varlık olanağı anlaşılır hale gelecektir. Bitişe doğru varlık eksistensiyal bakımdan açığa kavuşturulunca ancak, Dasein'ın bütünlüğüne ilişkin sözlerin olanaklı anlam sınırlandırılışını sağlayacak yeterli zemin elde edilmiş olacaktır: şayet bu bütünlük, "bitiş" olarak ölümle tesis ediliyor olacaksa.

Henüz-olmamışlığı açığa kavuşturmak suretiyle bitişin karakterizasyonunu yapmak ve böylelikle Daseinsal bütünlüğü anlamak denemesi hedefine ulaşamamıştır. 246
Bu deneme, yalnızca şunu *negatif* bakımdan göstermiştir: Dasein'ın hep *var* olduğu henüz-olmamışlığı, noksanlık olarak yorumlanmaya direnmektedir. Dasein'ın varolarak *var* olduğu bitişe *doğru* var olmayı, bitişe-kavuşmak olarak belirlemek uygun düşmemiştir. Buradaki irdeleme aynı zamanda şunu göstermiştir ki: Bu yönde atılan adımlar geriye doğru çevrilmelidir. Soru konusu olan fenomenlerin (henüz-var-olmama, bitiş, bütünlük) pozitif karakterizasyonu, Dasein'ın varlık konstitüsyonu tekanlamlı biçimde cihet kabul edilerek sağlanabilecektir ancak. Bu tekanlamlılığın yanlış yollara sapmaması için ve onu negatif biçimde güvence altına almak üzere, Daseinla ontolojik bakımdan çelişen bitiş ve bütünlük yapılarının bölgesel ait-olmaklığını idrak etmek gerekir.

Ölümün ve onun bitiş karakterinin pozitif eksistensiyal-analitik yorumunu, Dasein'ın şu ana kadar elde

[1] *Der Ackermann aus Böhmen*, haz. A. Bernt ve K. Burdach (*Vom Mittelalter zur Reformation. Forschungen zur Geschichte der deutschen Bildung*, derl. K. Burdach, c. 3, 2. Kesim) 1917, 20. Bölüm, s. 46.

edilen temel konstitüsyonunun yani ihtimam-gösterme fenomeninin kılavuzluğunda icra etmek gerekmektedir.

§ 49. Ölümün Eksistensiyal Analizinin Ölüm Fenomenin Diğer Olası Yorumlarından Ayırt Edilip Sınırlandırılması

Ölümün ontolojik yorumunun[a] tekanlamlılığı öncelikle şöyle güçlendirilecektir: Bu yorumun neleri *soruşturmadığı* ve ondan hangi bilgi ve yönergeleri beklemenin boşuna olduğu açıkça bilince taşınacaktır.

Ölüm en geniş anlamda yaşamın[b] bir fenomenidir. Yaşam ise kendisine dünya-içinde-varolmanın ait olduğu bir varlık türü olarak anlaşılmalıdır. Onu ontolojik bakımdan sabitleyebilmek, Dasein'ı olumsuzlayıcı biçimde cihet kabul ederek mümkün olabilir ancak. Dasein'ı da salt canlılık olarak görmek mümkündür. Bu durumda Dasein biyolojik-fiziyolojik soru formülasyonu açısından hayvan ve bitki dünyası diye bildiğimiz varlık bölgesine dahil olur. Bu sahada yapılan ontik tespitler sayesinde bitki, hayvan ve insanların yaşam süreleri hakkında veri ve istatistikler toplanabilmektedir. Yaşam süresi, çoğalma ve büyüme arasındaki ilişkiler bilinir hale gelebilir. Ölümün "türleri," nedenleri, "oluşumu" ve gerçekleşme minvalleri araştırılabilir.[1]

Ölümün biyolojik-ontik bakımdan araştırılmasının temelinde ontolojik bir mesele yatmaktadır. Ama yine de sorulması gereken şey, ölümün ontolojik özünün yaşamın ontolojik özünden hareketle nasıl belirlendiğidir. Ölüm-
247 le ilgili ontik incelemeler, bir bakıma bu konuda peşinen

---

[a] Yani fundamental-ontolojik olarak.

[b] Eğer bundan insan yaşamını anlıyorsak, aksi takdirde "dünya" değil.

[1] Bununla ilgili kapsamlı bir sunuş için bkz. E. Korschelt, *Lebensdauer, Altern und Tod*, Üçüncü Basım, 1924. Özellikle de zengin kaynakçasına bkz. s. 414 vd.

hep bir karara varmıştır. Yaşam ve ölüm hakkında az çok açıklığa kavuşturulmuş önkavramlar etkindir burada. Oysa onlar, Dasein ontolojisinin öntasarımına gerek duyarlar. Yaşam ontolojisine göre *önce gelen* Dasein ontolojisi dahilinde, ölümün eksistensiyal analizi Dasein'ın temel konstitüsyonu karakterizasyonundan *sonra gelir*. Canlılardaki bitişe *telef olma* demiştik. Dasein da kendi fizyolojik yaşamsal ölümüne "sahip olduğu" için (ama ontik bakımdan yalıtık değil, asli varlık türü tarafından birlikte belirlenmiş olarak), öte yandan Dasein gerçekten ölmediği halde bitebildiği ve fakat Dasein olarak Dasein öylece telef olmadığı için, söz konusu ara fenomene *hayatını kaybetme* diyeceğiz. *Ölmek* ise Dasein'ın kendi ölümüne *doğru var* olduğu *varlık minvalinin* başlığı olsun. Bu durumda şunu diyebiliriz: Dasein asla telef olmaz. Öte yandan Dasein ancak ölmekte olduğu müddetçe hayatını kaybedebilir. Eğer ölümün eksistensiyal yorumuna ilişkin temel cihetimiz teminat altına alınmışsa hayatı kaybetmeyle ilgili tıbbi-biyolojik incelemelerden de ontolojik bakımdan anlamlı sonuçlar elde edebilir pekala. Esasen hastalık ve ölümü (tıbbi bakımdan da) birincil olarak birer eksistensiyal fenomen olarak mı kavramak gerekir yoksa?

Ölümün eksistensiyal yorumu, her türlü biyolojinin ve yaşam ontolojisinin öncesinde yer alır. Ayrıca ölümle ilgili her türlü biyografik-tarihsel ve etnolojik-psikolojik araştırmaları temellendiren de odur. Hayatı kaybetmenin "yaşandığı" hal ve minvallerin karakterizasyonuna yönelik bir "ölme" "tipolojisi" de ölüm kavramını peşinen varsaymaktadır. Üstelik "ölmenin" psikolojisi, bizatihi ölmenin kendisi hakkında değil, daha ziyade "ölenin" "yaşamı" hakkında malumat vermektedir. Bunlar, olgusal olarak hayatı kaybetme içinde veya sırasında Dasein'ın ölmediğinin veya sahih olarak ölmediğinin yansımasıdır yalnızca. Keza ilkellerde ölüm anlayışı ve ölüme

yönelik tutumlar (sihir ve kült gibi), birincil olarak *Dasein* anlayışını açıklığa çıkarmaktadır ki bunun yorumu da zaten ölümün eksistensiyal analitiğine ve ona karşılık gelen ölüm kavramına gerek duymaktadır.

Öte yandan bitişe doğru varlığın ontolojik analizi, ölüme ilişkin herhangi bir varoluşa-dair mütalaayı önceliyor değildir. Zira ölüm, Dasein'ın yani dünya-içinde-varolmanın "bitişi" olarak belirlendiğinde, "ölümden sonra" daha başka, yüce veya düşük bir varlığın mümkün olup olmadığı, Dasein'ın "yaşamaya devam" edip etmediği, hatta kendini "aşarak" "ölümsüzleşip ölümsüzleşmediği" gibi konularda
248 herhangi bir ontik karara varılmış olunmamaktadır. Keza "öte dünya" ve onun olanaklılığı veya "beri dünya" hakkında da ontik bir karara varılmamaktadır, çünkü ölüme yönelik tutuma ilişkin "duygu yüceltici" norm ve kurallar sunulmamaktadır burada. Ölüm analizi saf "beri dünyasaldır," çünkü bu fenomeni, ilgili Dasein'ın bir varlık olanağı olarak *o Dasein'a nasıl dahil olduğu* bakımından yorumlamaktadır. *Ölümden sonra neyin var olup olmadığını* yöntemsel bakımdan güvenilir biçimde ve hakkıyla *sorabilmek* için, ölümün ontolojik özünü eksiksiz biçimde kavramış olmak gerekir. Esasen böyle bir sorunun olanaklı bir *teorik* soru olup olmadığını da karara bağlamıyoruz burada. Ölümün beri dünyasal ontolojik yorumu, her türlü ontik öte dünyasal spekülasyonun öncesinde yer alır.

Son olarak, "ölüm metafiziği" başlığı altında irdelenen şeyler de ölümün eksistensiyal analizi sahasının dışındadır. Ölümün "dünyaya" ne zaman ve nasıl geldiğine, varolanlar tümlüğü içinde kötülük ve ıstırap olarak hangi "anlama" sahip olduğuna veya olması gerektiğine ilişkin sorular, ölümün varlık karakterinin anlaşılmış olmasını zorunlu olarak varsaymaktadır. Ve ayrıca genel olarak varolanlar tümlüğünün ontolojisini ve özel olarak da kötülük ve menfiliğin ontolojik bakımdan açığa kavuşturulmuş olmasını şart koşmaktadır.

Ölümün eksistensiyal analizi ölümle ilgili biyoloji, psikoloji, teodize ve teoloji sorularının yöntemsel bakımdan önceşinde yer alır. Onun ontik bakımdan sonuçları ise, tüm ontolojik karakterizasyonlarda görülen kendine özgü *formelliği* ve boşluğu sergiler. Ama bu, söz konusu fenomenin zengin ve karmaşık yapısına kör kalınmasına neden olmamalıdır. Madem Dasein'a bir mevcut-olan olarak asla erişim sağlanamaz (çünkü onun varlık türüne kendine özgü minvalde var-olabilmeklik aittir), ölümün ontolojik yapısını onun üzerinden kolayca okuyabileceğimizi beklemek de imkansızdır (eğer ölüm Dasein'ın müstesna bir olanağı ise).

Öte yandan buradaki analiz tesadüfi ve keyfi olarak uydurulmuş bir ölüm idesine de bağlı kalamaz. Böylesi başına buyrukluğa fırsat tanımamak adına, "bitişin" Dasein'ın ortalama hergünkülüğü içine dahil olduğu varlık türünü öncelikle ontolojik bakımdan nitelendirmek gerekir. Bunun için, daha önce ortaya çıkarılmış olan hergünkülük yapılarını tam olarak gözde canlandırmak gerekir. Ölümün eksistensiyal analizinde varlığın ölüme doğru varoluşuna-dair olanaklara da temas ediliyor olması, zaten tüm ontolojik incelemelerin özünde yatar. Bu yüzden eksistensiyal kavram belirlenimleriyle birlikte varoluşa-dair bağlayıcı-olmayışı da söz konusu olmalıdır (özellikle Dasein'ın olanak karakterinin en keskin biçimde açığa çıkarılabildiği ölümle ilintili olarak). Eksistensiyal mesele, Dasein'ın bitişe *doğru* varlığının ontolojik yapısını ortaya çıkarmaktan başka bir hedefe yönelmez.[1] 249

[1] Hıristiyan teolojisinin geliştirdiği antropoloji (Paulus'tan Calvin'in *meditatio futurae vitae*'sine kadar) "yaşamı" yorumlarken ölümü de hep dikkate almıştır. – Sahih felsefi eğilimi bakımından hep "yaşam" ontolojisini hedeflemiş olan W. Dilthey da yaşamın ölümle ilişkisini göz ardı edememiştir: "Nihayet kendi varlığımızın hissini en derinden ve en genel biçimde belirleyen ilişkiyse yaşamın ölümle ilişkisidir, çünkü varoluşumuzun ölümle sınırlanmış olması, yaşamı anlama ve kıymetini takdir etme bakımından hep en önemli olandır."

§ 50. Ölümün Eksistensiyal-Ontolojik Yapısının Öntaslağı

Noksanlık, bitiş ve bütünlük hakkındaki incelemeler, bitişe doğru varlık olarak ölüm fenomenini Dasein'ın temel konstitüsyonundan hareketle yorumlama zorunluluğunu doğurmuştu. Ancak bu şekilde, varlık yapısı dolayısıyla Dasein'da bitişe doğru varlık sayesinde tesis edilen bütün-oluşun mümkün olup olmadığı açıklığa kavuşabilir. Dasein'ın temel konstitüsyonu olarak ihtimam-gösterme ortaya çıkarılmıştı. Bu ifadenin ontolojik anlamı kendini şu "tanımda" göstermişti: (dünya-dahilinde) karşılaşılan varolanlarla beraber-var-olma suretiyle (dünyada) zaten-var-olarak-kendini-önceleme.[1] Böylelikle Dasein'ın varlığının fundamental karakterleri ifade edilmiş olmak-
250 tadır: kendini-öncelemede varoluş, içinde-zaten-var-olmada olgusallık, beraberinde var olmada düşmüşlük. Eğer ölüm, Dasein'ın varlığına müstesna anlamda ait ise,

---

(*Das Erlebnis und die Dichtung*, 2. Basım, s. 212) Yakın zamanlarda G. Simmel, "yaşamın" belirlenmesi açısından ölüm fenomenini de açıkça dahil etmişse de biyolojik-ontik ile ontolojik-eksistensiyal sorunsalı açık biçimde ayırt etmemiştir (bkz. *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*, 1918, s. 99-153). – Bu incelememiz açısından *özellikle* karşılaştırınız: K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. Basım, 1923, s. 229 vd, özellikle s. 259-270. Jaspers ölümü, ortaya koyduğu "sınır durumu" fenomeninin rehberliğinde ele almaktadır ki onun fundamental önemi her türlü "tutum" ve "dünya resmi" tipolojilerinin ötesinde yer alır.

W. Dilthey'ın fikirlerini R. Unger şu eserinde ele alıp geliştirmiştir: *Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems im Denken und Dichten von Sturm und Drang zur Romantik*, 1922. Ortaya attığı soru formülasyonu hakkında Unger, ilkesel bir düşünümü şu sunuşunda dile getirmiştir: *Literaturgeschichte als Problemgeschichte. Zur Frage geisteshistorischer Synthese, mit besonderer Beziehung auf W. Dilthey* (*Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. Geisteswiss. Klasse* I. 1. 1924). Unger "yaşam sorunlarının" daha radikal temellendirilmesi bakımından fenomenolojik araştırmaların önemini açıkça görebilmiştir (*a.g.e.*, s. 17 vd).

[1] Bkz. § 41, s. 192.

o zaman ölüm (veya bitişe doğru varlık) bu karakterlerden hareketle belirlenebilir olmalıdır.

Ama öncelikle yapılması gereken, ölüm fenomeni üzerinden Dasein'ın varoluşu, olgusallığı ve düşmüşlüğünün kendini esasen nasıl açığa çıkardığının öntaslağını sunarak bunları açıklığa kavuşturmaktır.

Henüz-olmamışlığın ve en uç haliyle henüz-olmamışlık olan Dasein'ın bitişinin noksanlık olarak yorumunu uygun olmadığı için reddetmiştik. Çünkü bu yorum, Dasein'ı ontolojik bakımdan ters yüz ederek onu bir mevcut-olan olarak ele alıyordu. Eksistensiyal bakımdan bitişe-kavuşma şu demektir: bitişe doğru varlık. En uç henüz-olmamışlık, Dasein'ın *bir şeye yönelik tutum içinde oluşu* karakterine sahiptir. Bitiş, Dasein'ın başına gelecektir. Ölüm henüz mevcut-olmayan değildir, asgariye indirgenmiş en son noksanlık da değildir. Bilakis ölüm olsa olsa *eli kulağında olandır*.

Dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın başına pek çok şey gelebilir. Ama eli-kulağında-olma karakteri ölümü nitelendirmek için uygun değildir. Tam tersine: Bu yorum da ölümün başa gelebilecek, çevreleyen-dünya içinde karşılaşılabilecek bir olay olarak anlaşılmasına neden olan bir kanıya yol açabilir. Örneğin fırtına, ev tadilatı, bir dostun varışı başa geleceklerdendir. Bütün bunlar mevcut-olan, el-altında-olan veya birlikte-şurada-var olan varolanlardır. Halbuki eli kulağında olan ölüm, bu türden varlığa sahip değildir.

Öte yandan Dasein'ın başına örneğin seyahate çıkma, başkalarıyla münakaşa etme, kendi olanaklarından feragat etme de gelebilmektedir. Bunlar da başkalarıyla birlikte-varolma üzerine temellenmiş zati varlık olanaklarıdır.

Ölüm Dasein'ın bizzat kendisinin üstlenmesi gereken varlık olanağıdır. Ölümle birlikte Dasein, *en zati* var-olabilirliği içinde kendi kendisiyle yüz yüze gelir.

Bu olanak içinde Dasein, kendi dünya-içinde-varolmasını mesele eder. Dasein için ölüm, artık-Dasein-olmayabilirliğin olanağıdır. Dasein kendi olanağı olarak başa geldiğinde, *tümüyle* kendi en zati var-olabilirliğiyle ilişkilenmiş olur. Kendisinin bu başa gelişi olarak Dasein, başka Daseinlarla olan bütün irtibatını koparır. Bu en zati ve irtibatsız olanak, aynı zamanda en uç olanaktır. Var-olabilirlik olarak Dasein, ölüm olanağını asla atlatamaz. Ölüm mutlak Dasein-olanaksızlığının olanağıdır. Böylelikle ölümün *en zati, irtibatsız, atlatılamaz olanak*
251 olduğu açığa çıkmış olur. Bu bakımdan ölüm, *müstesna* bir başa-gelecek-olmadır. Onun eksistensiyal olanağı, Dasein'ın bizzat kendine özü itibariyle açımlanmış (kendini-önceleme minvali içinde) olmasına dayanmaktadır. İhtimam-göstermenin bu yapı momenti, en asli somutlaşmasını ölüme doğru varlıkta bulur. Böylelikle bitişe doğru varlık, Dasein'ın burada nitelendirilen müstesna olanağına yönelik varlık olarak fenomenal bakımdan daha çok açıklık kazanır.

Dasein en zati, irtibatsız ve atlatılamaz olanağını sonradan ve varlığının akışı içinde temin ediyor değildir. Bilakis Dasein varolduğu takdirde bu olanağın içine zaten *fırlatılmış* demektir. Dasein'ın kendi ölümüne tevdi edilmiş olduğu ve dolayısıyla ölümün dünya-içinde-varolmaya ait olduğu hakkında Dasein'ın öncelikle ve genellikle açık ve hatta teorik bilgisi bulunmamaktadır. Ölüme fırlatılmışlık, kendini Dasein'a daha asli ve nüfuz edici biçimde kaygı denilen bir-hal-içinde-bulunmada açığa çıkarır.[1] Ölüm kaygısı en zati, irtibatsız ve atlatılamaz var-olabilirlik*ten* kaygı duymaktır. Bu kaygının nedeni dünya-içinde-varolmanın kendisidir. Onun ne-hakkındalığı ise, esasen Dasein'ın var-olabilirliğinin ta kendisidir. Fakat ölüm kaygısını, hayatını kaybetme korkusuyla karıştırmamak gerekir. Ölüm kaygısı, kişinin herhangi

[1] Bkz. § 40, s. 184 vd.

ve tesadüfi bir "zayıflık" duygu durumu değildir. Bilakis Dasein'ın temel bir-hal-içinde-bulunması olup fırlatılmış varlık olarak Dasein'ın kendi bitişine *doğru* varolduğunun açımlanmışlığıdır. Böylelikle ölmenin eksistensiyal kavramı belirginlik kazanmış olur: en zati, irtibatsız ve atlatılamaz var-olabilirliğe doğru fırlatılmış varlık. Böylece pür ortadan kalkma veya yalnızca-telef-olma ve hatta hayatı kaybetmenin "yaşanması" gibi şeylerden ayrılıp sınırlandırılışı daha da keskinlik kazanmış olur.

Bitişe doğru varlık, ara sıra kendini belli eden bir tutumdan doğuyor değildir. Bilakis o, özü itibariyle Dasein'ın fırlatılmışlığına ait olup bir-hal-içinde-bulunma (duygu durumu) sayesinde bu veya şu şekilde açığa çıkmaktadır. Kendi en zati bitişe doğru varlığına ilişkin Dasein'da hakim olan olgusal "bilgi" ya da "bilgisizlik," kendini bu varlık içinde tutmanın çeşitli minvallerinin varoluşa-dair olanağının ifadesidir yalnızca. Olgusal olarak pek çoğumuzun ölüm hakkında öncelikle ve çoğunlukla bilgimizin olmaması, ölüme doğru varlığın "evrensel olarak" Dasein'a ait olmadığının kanıtı kabul edilemez. Bilakis bu, Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla kendi en zati ölümüne doğru varlığını *ondan* kaçarcasına örttüğünün kanıtıdır. Dasein varolduğu müddetçe olgusal olarak ölmektedir, ama öncelikle ve çoğunlukla *düşmüşlük* minvalinde. Zira olgusal varolma, esasen ve 252
kayıtsız fırlatılmış dünya-içinde-varolabilirlik değildir yalnızca. Bilakis hep ilgilenilen "dünyaya" soğurulmuştur da. Bu düşmüşlük içinde beraberinde var olma sırasında, tekinsizlikten yani kendi en zati ölümüne doğru varlıktan kaçış kendini belli eder. Bitişe doğru varlığı varoluş, olgusallık ve düşmüşlük karakterize etmekte olup ölümün eksistensiyal kavramı için tesis edicidirler. *Ontolojik olanağı bakımından ölme, ihtimam-gösterme*[a] *üzerine temellenmiştir.*

[a] Fakat ihtimam-gösterme, varlığın hakikatinden mevcut olur.

Eğer ölüme doğru varlık asli olarak ve özü itibariyle Dasein'ın varlığına ait ise, her ne kadar öncelikle gayrisahih olarak olsa da hergünkülük içinde de gösterilebilir olmalıdır. Üstelik bitişe doğru varlık, Dasein'ın varoluşa-dair bütünlüğünün eksistensiyal olanağını sunuyorsa eğer, o zaman onda, şu tezin fenomenal teyidi yatıyor olacaktır: Dasein'ın yapı bütünü bütünlüğünün ontolojik başlığı ihtimam-göstermedir. Bu önermenin tam fenomenal haklılığını sağlamak için ölüme doğru varlık ile ihtimam-gösterme arasındaki ilişkinin *öntaslağı* yeterli olmayacaktır. Özellikle bu ilişkiyi Dasein'ın en yakın *somutlaşması* (hergünkülük) içinde görünür kılmak gerekecektir.

§ 51. Ölüme Doğru Varlık ve Dasein'ın Hergünkülüğü

Ölüme doğru hergünkü ortalama varlığın ortaya çıkarılışı, hergünkülük hakkında daha önce elde ettiğimiz yapıları cihet alacaktır. Ölüme doğru varlıkta Dasein, müstesna var-olabilirlik olarak *kendi kendisiyle* ilintili olur. Hergünkülüğün kendiliği herkestir,[1] kamusal tefsir edilmişlik içinde tesis olur ve kendini lakırtıyla dile getirir. Dolayısıyla hergünkü Dasein'ın kendi ölümüne doğru varlığını hangi minvalde tefsir ettiğini açığa çıkaran o olmalıdır. Tefsirin temelini anlayış oluşturur. Anlayış daima bir-hal-içinde-bulunur yani duygu durumu içindedir. Dolayısıyla şunu sormak gerekir: Herkes lakırtısının anlayışı, ölüme doğru varlığı nasıl açımlamaktadır? Dasein'ın en zati, irtibatsız ve atlatılamaz olanağı ile herkesin anlamasal ilişkisi nasıldır? Hangi bir-hal-içinde-bulunma, ölüme tevdi olunmuşluğu herkese açımlar ve bunu hangi minvalde yapar?

Hergünkü hep birlikteliğin kamusallığı, ölümü sürekli karşılaşılan bir hadise olarak "bilir" ve ona "ölüm ola-

[1] Bkz. § 27, s. 126 vd.

yı" der. Şu veya bu yakınımız veya uzak bir tanıdığımız 253
"ölmüştür." Tanımadığımız insanlar her gün her saat "ölür." "Ölüm" dünya-dahilinde mevcut-olan bilindik bir hadise olarak karşımıza çıkar. Bu haliyle o, her gün karşılaşılanları karakterize eden dikkat-çekmezlik içinde kalır.[1] Zaten herkesin bu hadise hakkında bir tefsiri de hazırdadır. Onun hakkında dile gelen veya çoğunlukla çekingen ve "üstünkörü" olan sözler şunu demek ister: Sonunda herkes ölür ama şimdilik sıra bizde değil.

"Herkes ölür" ifadesinin analizi, ölüme doğru hergünkü varlığın varlık türünü apaçık ortaya çıkaracaktır. Bu gibi sözlerde ölüm öncelikle bir yerlerden gelip varması gereken, fakat kendimiz için *henüz mevcut-olmayan* ve bu yüzden tehditkar olmayan belirsiz bir şey olarak anlaşılır. "Herkes ölür" ifadesi, ölümün herkese isabet edeceği kanısını yayar. Kamusal Dasein tefsiri der ki: "Herkes ölür." Böylelikle diğer herkes ve ben kendim, şuna inandırırız kendimizi: Ama ben değil, çünkü herkes aslında *hiç kimsedir*. Dolayısıyla "ölmek" bir vukuat düzeyine indirgenir: Dasein'a isabet eder ama hiç kimseye şahsen ait değildir. Eğer lakırtıya müphemlik ait ise, ölüm hakkındaki sözler en müphem olan olacaktır. Özü itibariyle vekalet edilemez olarak benimki olan ölmek, herkesin karşılaştığı ve kamusal olarak mevcut-olan bir hadiseye dönüşüverir. Burada karakterize edilen söz, ölümden sürekli mevcut-olan "olay" diye bahseder. Ölümü hep bir "gerçeklik" olarak sunarak onun olanak karakterini, böylelikle de ona ait irtibatsızlık ve atlatılamazlık momentlerini örter. Böyle bir müphemlik sayesinde Dasein, en zati benliğine ait müstesna var-olabilirliği bakımından kendini herkes içinde yitirir hale gelir. Herkes ona hak verir ve ölüme doğru en zati varlığını örtme konusundaki *ayartılışı* çoğaltır.[2]

---

[1] Bkz. § 16, s. 72 vd.

[2] Bkz. § 38, s. 177 vd.

Ölümden onun üzerini örterek kaçınma, hergünkülüğe o kadar inatçı biçimde hakimdir ki birlikte-olma sırasındaki "en yakınlarımız," "ölmekte olana" ölümden kurtulacağını ve ilgilendiği dünyanın huzurlu hergünkülüğüne çok yakında geri döneceğini söyleyebilmektedir. Hatta böylesi bir "itina-gösterme," "ölmekte olanı" bu yoldan "teselli ettiğini" sanmaktadır. Onu yeniden Dasein'a geri getirmeye çalıştığı halde, aslında onun en zati irtibatsız varlık olanağını tamamıyla örtmüş olur. Böylelikle herkes, *ölümle ilgili sürekli bir huzur içinde oluşu* sağlar. Ama as-
254 lında bu, yalnızca "ölmekte olana" değil, onu "teselli edene" de yöneliktir. Ve hatta hayatı kaybetme durumunda bile kamunun ilgilenmelerindeki tasasızlığının bu hadise nedeniyle rahatsız edilmesi ve huzursuzluğa kapılması önlenmeye çalışılır. Üstelik başkalarının ölmesi, bazen toplumsal bir sıkıntı, hatta bir münasebetsizlik sayılmakta, kamunun bundan korunmasına çaba gösterilmektedir.[1]

Dasein'ın kendi ölümünü bir kenara iterek onu huzura kavuşturmaya çalışan herkes, esasen ölüm karşısında *herkesin* nasıl bir tutum takınması gerektiği yönündeki minvallerini sessizce sevk ve idare etmesini de haklı gösterip saygıya layık hale getirir. Hatta kamunun gözünde "ölüm hakkında düşünmek" bile ödlekçe bir korku, Dasein'ın güvensizliği ve dünyadan karanlık bir kaçış sayılır. *Herkes, ölümden kaygı duyma cesaretinin gösterilmesini bile engellemektedir.* Herkese ilişkin kamusal tefsir edilmişliğin hakimiyeti, ölüme yönelik duruşumuzu belirleyecek bir-hal-içinde-bulunmanın nasıl olması gerektiği konusunda çoktan karar vermiştir bile. Oysa ölüm karşısında kaygı duyan Dasein, kendisiyle yüzyüze gelerek kendi atlatılamaz olanağına tevdi olmaktadır. Fakat herkes, bu kaygıyı tersine çevirmekte ve üzerimize gelen bir hadise karşısındaki korkuya dönüştürmektedir. Üstelik, korkuya

---

1 "İvan İlyiç'in Ölümü" başlıklı öyküsünde L. N. Tolstoy, söz konusu "herkes ölür"ün yarattığı sarsılma ve çöküş fenomenini serimlemiştir.

dönüştürülerek müphemleştirilen kaygı, zayıflık olarak sunulmakta, kendinden emin Dasein'ın böyle bir şeyi asla tanımaması beklenmektedir. Herkesin sessiz buyruğuna göre "münasip" olan, herkesin öleceği "olgusu" karşısında kayıtsız bir huzur içinde bulunmak olacaktır. Oysa böylesi bir "üstün" kayıtsızlığı geliştirmek, Dasein'ı kendi en zati irtibatsız var-olabilirliğine *yabancılaştırmaktadır.*

Ayartma, huzura erdirme ve yabancılaştırma *düşmüşlük* varlık türünü nitelendirmektedir. Ölüme doğru hergünkü varlık, düşmüş olup *ölümden* sürekli *kaçış halindedir.* Bitişe *doğru* varlık, başka anlamlar yükleyen, gayrisahih biçimde anlayan ve üzerini örten *bitişten kaçınma* modusuna sahiptir. Bizatihi kendi Dasein'ımın zaten hep ölmekte olduğu yani bitişe doğru var olduğu olgusunu, ölümü hergün başkalarının başına gelen mevcut-olan ölüm olayına dönüştürmekte, "kendimizin" halen "hayatta" olduğunu biraz daha teminat altına almaktadır. Oysa Dasein'ın hergünkülüğü *ölümden* düşmüşçe kaçarken, aslında herkes benliğinin yine hep *ölüme doğru varlık* olarak belirlenmiş olduğunu teyit etmiş olur (açıkça bir "ölüm hakkında düşünme" içinde hareket etmese bile). *Ortalama hergünkülük içinde bile Dasein hep o en* 255
zati, irtibatsız ve atlatılamaz var-olabilirliğini kendine mesele edinir – her ne kadar, varoluşunun bu en uç olanağına karşı gamsız bir kayıtsızlık gösterdiği ilgilenme modusu içinde kalsa da.

Ölüme doğru hergünkü varlığı ortaya çıkarınca, *ölümden* kaçan ölüme doğru düşmüş varlığı daha ayrıntılı yorumlayarak bitişe doğru varlığın tam eksistensiyal kavramını sağlama alma girişiminde bulunma talimatını da almış olduk böylece. Kaçışın *neyden kaçış* olduğunu fenomenal bakımdan yeterince görünür kılarak, kaçınan Dasein'ın kendi ölümünü nasıl anladığını fenomenolojik olarak tasarlamak mümkün olabilecektir.[1]

[1] Bu yöntemsel olanakla ilgili olarak kaygının analizi bağlamında söylediklerimize bkz. § 40, s. 184.

§ 52. Hergünkü Ölüme Doğru Varlık ve Tam Eksistensiyal Ölüm Kavramı

Eksistensiyal öntaslak olarak ölüme doğru varlık en zati, irtibatsız ve atlatılamaz var-olabilirliğe doğru varlık olarak belirlenmiştir. Bu olanağa varolarak yönelen varlık, kendini kendi varoluşunun mutlak olanaksızlığıyla yüzyüze getirmektedir. Ölüme doğru varlığın görünüşte boş olan bu karakterizasyonunun yanı sıra bu varlığın somutlaşması kendini hergünkülük modusu içinde açığa çıkarmıştı. Hergünkülüğün özü itibariyle düşmüşlük eğilimi yüzünden ölüme doğru varlık, ölümden örtücü kaçış olarak kendini göstermişti. Daha önceki inceleme, ölümün ontolojik yapısının formel öntaslağından hareketle bitişe doğru hergünkü varlığın somut analizine geçmişti. Şimdi ise aksi yoldan gidilerek bitişe doğru hergünkü varlığa ilişkin tamamlayıcı yorumda bulunmak suretiyle tam bir eksistensiyal ölüm kavramı elde edilecektir.

Ölüme doğru hergünkü varlığın serimlenişi, şu herkes lakırtısından hareket etmişti: Herkes bir gün ölür ama şimdi değil. Buraya kadar yalnızca "herkes ölür" ifadesi bizatihi yorumlanmıştı. "Herkes bir gün ölür ama şimdi değil" diyerek hergünkülük, ölümün *kesinliği* gibisinden bir şeyi tasdik etmiş olur. Herkesin öleceğinden kimse şüphe etmez. Fakat bu "şüphe etmeme," Dasein'a daha önce karakterize edilen müstesna olanak anlamında dahil ölüme tekabül eden *söz konusu* kesinliği bünyesinde barındırıyor olmak mecburiyetinde değildir. Hergünkülük ölümün bu "kesinliğinde" durur – sonra da ölmeyi
256 daha da örterek hafifletir ve ölüme fırlatılmışlık karşısında bizi rahatlatır.

Ölümden örtücü kaçınma, bu anlamda ölümün "kesinliğinden" *sahih olarak* emin *olamadığı* halde yine de ondan emin *olmaktadır*. Peki ama, "ölümün kesinliği" tam olarak ne demektir?

Bir varolandan kesin olarak emin olmak şu demektir: Onu bir hakiki olarak hakiki *kabul etmek*. Fakat hakikat, varolanın keşfedilmişliği demektir. Ontolojik bakımdan her türlü keşfedilmişlik ise en asli hakikat olan Dasein'ın açımlanmışlığı üzerine temellenmektedir.[1] Açımlanmış-açımlayıcı ve keşfedici varolan olarak Dasein özü itibariyle "hakikat içindedir." *Kesinlik hakikat üzerine temellenir veya ona eşit derecede asli olarak aittir.* Fakat tıpkı "hakikat" teriminde olduğu gibi "kesinlik" ifadesi de ikili anlama sahiptir. Aslında hakikat şöyle bir anlama sahiptir: açımlayıcı-olmaklık (Dasein'ın bir tutumu olarak). Buradan türetilen anlamı ise, varolanın keşfedilmişliğini imler. Dolayısıyla kesinlik, Dasein'ın varlık türü olarak kesin-olma anlamına sahiptir aslında. Öte yandan, bir başka türetilmiş anlamdaysa, Dasein'ın emin olabildiği bir varolan da "kesin" diye ifade edilir.

Kesinliğin bir modusu *kanaattir*. Kanaat söz konusu olduğunda, keşfedilen (hakiki olan) şeyin kendisinin sağladığı delil sayesinde Dasein, kendisinin ona ilişkin anlamasal varlığını belirler. Bir şeyi hakiki-kabul-etme, kendini-hakikat-içinde-tutma olarak uygundur, eğer o, keşfedilen varlığın kendisi üzerine temelleniyor ve keşfedilen varolana yönelen varlık olarak ona uygunluğu ölçüsünde kendisi için şeffaf hale geliyor ise. Keyfi uydurmalarda veya varolan hakkındaki salt "görüşlerde" ise böylesi şeyler bulunmaz.

Hakiki-kabul-etmenin uygunluğu, ait olduğu hakikat iddiasına göre ölçülür. Hakikat iddiasının haklılığı, açımlanacak varolanın varlık türünden ve açımlamanın yönünden gelmektedir. Varolanın farklı oluşuna ve açımlamanın hakim olan eğilim ve kapsamına bağlı olarak hakikatin türü ve dolayısıyla kesinliği de değişmektedir. Buradaki irdeleme, ölümün kesin oluşundan emin olma-

[1] Bkz. § 44, s. 212 vd, özellikle s. 219 vd.

nın analiziyle sınırlı kalacak ve sonuç olarak müstesna bir *Dasein kesinliğini* temsil edecektir.

Hergünkü Dasein kendi varlığının en zati, irtibatsız ve atlatılamaz olanağını çoğunlukla örter. Bu olgusal örtme
257 eğilimi, şu tezi doğrular: Dasein olgusal olarak "hakikatsizlik" içinde vardır.[1] Dolayısıyla ölüme doğru varlığın bu örtüyor-olmaklığına ait kesinlik, münasip olmayan bir hakiki-kabul-etme olmalıdır, şüphe etmek anlamında bir kesin-olmamaklık değil. Münasip olmayan bu kesinlik, kesin dediği şeyi örtülülük içinde tutar. Eğer "herkesin" yaptığı gibi ölümü, çevreleyen-dünya içinde karşılaşılan bir hadise olarak anlarsak, o zaman bununla ilintili olan kesinlik, bitişe doğru varlığa isabet etmeyecektir.

Herkes der ki "ölüm" kesin gelecektir. *Herkes* der bunu. Oysa herkes şunu gözden kaçırır ki: Ölümün kesin olabilmesi için kendi Dasein'ımız, kendi en zati irtibatsız var-olabilirliğinin kesin oluşunu bilmelidir. Ölüm kesindir der herkes ve böylelikle Dasein'a, kendi ölümünün kesin olduğunu *kendisinin* bildiği yanılsamasını katar. Hergünkü kesin-olmaklığın temeli neredediir? Birbirimizi karşılıklı olarak yalnızca buna inandırmadığı açıktır. Zira herkes, hergün başkalarının "öldüğünü" deneyimler. Dolayısıyla ölüm, inkar edilemeyecek bir "deneyimden gelen olgudur."

Ölüme doğru hergünkü varlığın böyle temellenen kesinliğini anlama minvali, onun ölüm hakkında eleştirel olarak ve dikkatle, dolayısıyla da münasip biçimde "düşünmeye" çalıştığında kendini belli eder. Herkesin bildiği kadarıyla tüm insanlar "ölür." Ölüm her insan için kuvvetle muhtemeldir. Ama yine de "koşulsuz olarak" kesin değildir. Aslına bakılırsa ölüme "yalnızca" *empirik* kesinlik atfedilebilir. Bu yüzden o, en yüksek kesinliğin yani teorik bilginin bazı alanlarında ulaşabildiğimiz apodiktik kesinliğin zorunlu olarak gerisinde kalacaktır.

[1] Bkz. § 44 b, s. 222.

Ölümün ve başa gelecek oluşunun kesinliğinin bu "eleştirel" belirleniminde de, öncelikle hergünkülük bakımından karakteristik olan Dasein'ın varlık türünü ve ona ait ölüme doğru varlığını yine yanlış bilme söz konusudur. *Hayatı kaybetmenin "yalnızca" empirik bakımdan vukubulan bir hadise olarak kesin olması, ölümün kesinliği hakkında bir karara vardıramaz ama.* Ölümün esasen Dasein'ın dikkatini çekmesine olgusal olarak vesile olan, ölüm olaylarıdır muhtemelen. Oysa ana hatları çizilen bu empirik kesinlik içinde kaldığı sürece Dasein, kendi "var" oluşu bakımından ölümün kesinliğinden emin olamaz. Her ne kadar Dasein herkes kamusallığı içinde sanki yalnızca ölümün "empirik" kesinliği hakkında "konuşuyor" gibiyse de, aslında münhasıran ve birincil olarak vukubulan ölüm olayları *üzerinde durmakla kalmaz.* Zira *kendi ölümünden kaçınan* bitişe doğru hergünkü varlık 258
bile, saf teorik düşünüm içindeyken hakikat diye kabul ettiğinden farklı bir kesinlik duyacaktır ölüm söz konusu olduğunda. Ama hergünkülük bu "farklılığın" çoğunlukla üstünü örtmektedir. Onun içindeyken kendini şeffaf kılmaya cesaret edememektedir. Burada karakterize edilen hergünkü bir-hal-içinde-bulunmada (yani kesin ölüm "olgusu" karşısında onunla "tedirgince" ilgilenen ve görünüşte sanki kaygı duymayan bir üstünlük duygusuna sahip olan) hergünkülük, salt empirik kesinlikten daha "üst" bir kesinliğin var olduğunu itiraf etmiş olur. Herkes ölümün kesinliğini *bilir* ama yine de onun kesinliğinden emin "olamaz." Dasein'ın düşmüş hergünkülüğü, ölümün kesinliğini bilir ama bu kesin-*olmaklıktan* yine de kaçınır. Fakat bu kaçınma, kaçındığından hareketle bize fenomenal olarak şunun kantını sunmaktadır: Ölüm en zati, irtibatsız, atlatılamaz ve *kesin* olanak olarak kavranılmalıdır.

Herkes der ki ölüm kesin gelecektir ama şimdilik değil. Oysa bu "ama" yüzünden, ölümün kesinliğini inkar

etmiş oluverir herkes. "Şimdilik değil" dendiğindeyse, yalnızca negatif bir beyanda bulunulmuş olunmaz. Bilakis burada herkesin bir kendi-tefsiri söz konusudur. Bu tefsirde herkes, Dasein için halihazırda erişilebilir ve ilgilenilebilir olanlara kendini atfetmektedir. İlgilenmenin ivediliği içine nüfuz eden hergünkülük, "ölüm üzerine eylemsiz" ve yorgun düşüncenin zincirlerini kuşanır. Böylelikle ölüm, "başka sefere" ötelenir ve bunun için "genel kanaat" referans gösterilir. Sonuç olarak herkes, ölümün kesinliğindeki özgünlüğü yani *her an mümkün olabilmekliğini* örtüverir. Her ne kadar ölüm kesin olsa da onun ne vakit olacağı *belirsizdir*. Ölüme doğru hergünkü varlık, bu belirsizlikten kaçınmak için ona belirlilik kazandırmaya çalışır. Oysa bu belirlemeler, hayatın ne vakit kaybedileceğini hesaplamak anlamına gelmeyecektir. Hatta Dasein, böylesi bir belirlilikten kaçmaktadır aslında. Hergünkü ilgilenmelerimiz, kesin olan ölümün belirsizliğini şöyle belirli hale getirir: Ölümün önüne, en yakındaki gündelik işlerin kontrol altına alınabilen ivedilik ve olanaklarını sürer.

Belirsizliğin üzerinin örtülmesi, kesinliğe de isabet eder. Böylece ölümün en zati olanak karakteri perdelenivérir: Kesindir ama belirsizdir yani her an mümkündür de.

Herkesin ölüme ve Dasein'a dahil edilme minvaline ilişkin hergünkü sözlerinin buradaki tam yorumu, bizi kesinlik ve belirsizlik karakterlerine ulaştırmıştır. Böylece ölümün tam eksistensiyal-ontolojik kavramını şu belirlemelerle sınırlandırabiliriz: *Dasein'ın bitişi olarak ölüm, kendisinin en zati, irtibatsız, kesin ve böylelikle belirsiz olan, atlatılamaz olanağıdır. Dasein'ın* bitişi olarak *ölüm*, Dasein'ın varlığı içinde onun bitişine *doğru vardır*.

259

Bitişe doğru varlığın eksistensiyal yapısının sınırlandırılışı, Dasein'ın *Dasein olarak bir bütün* olabileceği varlık türünün ortaya çıkarılışını sağlamaya yöneliktir. Hergünkü Dasein'ın bile kendi bitişine *doğru var* olması

yani kendi ölümünü sürekli olarak ve fakat "kaçarcasına" mesele etmesi göstermektedir ki bütünlüğü tamamlayan ve belirleyen bu bitiş, Dasein'ın kendi hayatını kaybetmesi neticesinde ulaştığı bir şey değildir. Ölümüne doğru varolan Dasein'a, bütün her şeyin önünde yer alan kendisinin bu en aşırı haliyle henüz-olmamışlığı zaten hep dahildir. Bu yüzden Dasein'ın henüz-olmamışlığını ontolojik bakımdan münasip olmadığı halde bir noksanlık olarak yorumlarken, formel bir çıkarsama yaparak bunu Dasein'ın bütünsüzlüğü olarak değerlendirmek herhangi bir haklılığa sahip değildir. *Kendini-önceleme karakterinden temin edilen henüz-olmamışlık fenomeni (tıpkı ihtimam-gösterme yapısında olduğu gibi) olanaklı bir varoluşsal bütün-oluş aleyhine öne sürülebilecek bir argüman değildir. Zira kendini-önceleme, böylesi bir bitişe doğru varlığı esasen olanaklı kılandır.* Eğer Dasein'ın temel konstitüsyonu olarak ihtimam-gösterme ile Dasein'ın en uç olanağı olarak ölüm "birbiriyle ilişkili" ise, hep biz kendimiz olan bu varolanın bütün-oluşunun olanaklılığı bir mesele teşkil edecektir haklı olarak.

Halbuki bu mesele üzerinde yeterince çalışılıp çalışılmadığı bir başka sorundur. Ölüme doğru varlık, ihtimam-gösterme üzerine temellenir. Fırlatılmış dünya-içinde-varolma olarak Dasein zaten hep kendi ölümüne tevdi edilmiştir. Dasein kendi ölümüne doğru var olurken fiilen ve hatta mütemadiyen ölmektedir, ta ki kendi hayatını kaybedene dek. Dasein fiilen ölmektedir dendiğinde, Dasein'ın kendi ölümüne doğru varlığı içinde hep şu veya bu karara varmış olduğu da söylenmiş olur. *Ölümden* hergünkü düşmüş kaçınma, ölüme *doğru gayrisahih bir varlıktır.* Gayrisahihliğin temelinde yatan olası sahihliktir.[1] Gayrisahihlik öyle bir varlık türüdür ki Dasein kendini ona havale edebilmekte ve çoğunlukla da ona hep

[1] Dasein'ın gayrisahihliğini şurada ele almıştık: § 9, s. 42 vd; § 27, s. 130 ve özellikle § 38, s. 175 vd.

havale etmiş olmaktadır. Ama burada zorunlu ve sürekli bir havale edilme mecburiyeti yoktur. Dasein varolmakta olduğu içindir ki kendini var olduğu bir varolan olarak, hep kendisi olarak *var* olduğu ve anladığı bir olanaktan hareketle belirlemektedir.

Peki, Dasein'ın kendi en zati, irtibatsız ve atlatılamaz, kesin ve böylece belirlenmemiş olanağını *sahih olarak*
260 *anlaması* yani kendi bitişine doğru sahih varlık içinde bulunması mümkün müdür? Ölüme doğru bu sahih varlık ortaya çıkarılıp ontolojik bakımdan belirlenmedikçe, bitişe doğru varlığın eksistensiyal yorumunda özü itibariyle eksiklik bulunacaktır.

Ölüme doğru sahih varlık, Dasein'ın varoluşa-dair bir olanağını imler. Bu ontik var-olabilirlik ise ontolojik bakımdan olanaklı olmalıdır. Bu olanağın eksistensiyal koşulları nelerdir? Onlara erişim bizatihi nasıl sağlanacaktır?

§ 53. Ölüme Doğru Sahih Varlığın Eksistensiyal Tasarısı

Dasein fiilen, öncelikle ve çoğunlukla ölüme doğru gayrisahih varlık içinde bulunur. Peki ama, neticede Dasein kendi bitişine doğru sahih bir tutum içinde değilse veya bu sahih varlık kendi anlamı bakımından başkaları için örtük kalmak mecburiyetindeyse, ölüme doğru *sahih* varlığın ontolojik olanağını "nesnel" olarak nitelendirmek nasıl mümkün olacaktır? Sorgulanmaya açık böylesi bir varoluşa-dair var-olabilirliğin eksistensiyal olanağını tasarlamak fantastik bir girişim olmayacak mıdır? Böylesi bir tasarının uydurma ve keyfi bir kurgu kalmaması için neye gerek vardır? Bu tasarıya yönelik talimatları bizatihi Dasein sağlayabilmekte midir? Bu tasarının fenomenal haklılık nedenlerini Dasein'dan temin etmek mümkün müdür? Şimdi ortaya çıkan bu ontolojik ödevin taslağı,

Dasein'ın buraya kadarki analizinden elde edilebilir mi ve onu güvenli bir güzergâha taşıyabilir mi?

Ölümün eksistensiyal kavramını sabitlemiş ve dolayısıyla bitişe doğru sahih varlığın neye göre tutum içinde olması gerektiğini bu suretle tespit etmiştik. Keza ölüme doğru gayrisahih varlığı da karakterize etmiş ve dolayısıyla ölüme doğru sahih varlığın nasıl *olamayacağına* ilişkin olumsuzlayıcı bir taslak sunmuştuk. İşte bu olumlayıcı ve olumsuzlayıcı talimatlar sayesinde, ölüme doğru sahih varlığın eksistensiyal binasını tasarlamak mümkün olabilmelidir.

Dasein açımlanmışlıkla yani bir-hal-içinde-bulunan anlamayla tesis edilmiştir. Ölüme doğru *sahih* varlık en zati, irtibatsız olanağından *kaçınamaz*, onu bu kaçışta *örtemez* ve herkes anlayışına uygun olarak *çarpıtamaz*. Ölüme doğru sahih varlığın eksistensiyal tasarısı, öyle bir varlığın momentlerini ortaya çıkarmalıdır ki bu sayede ölümü bu olanağa yönelik kaçmasız ve örtmesiz varlık olarak anlayarak söz konusu olanağı tesis ediyor olsun.

Öncelikle yapılması gereken, ölüme doğru varlığı bi- 261
zathi Dasein'ın *bir olanağına* (üstelik en müstesna olanağına) *doğru varlık* olarak nitelendirmektir. Olanağa doğru varlık (yani olanaklı-olana doğru varlık) şunu imleyebilir: gerçekleşmesini sağlamak için olanaklı-olana ilgilenici biçimde hedeflenmek. El-altında-olanlar ve mevcut-olanlar alanında böylesi olanaklarla sürekli karşılaşılır: erişilebilir-olan, hakim-olunabilir-olan, icra-edilebilir-olan ve benzerleri. Olanaklı-olana ilgilenici hedeflenme, olanaklı-olanı kullanılabilir hale getirerek onun *olanağını ortadan kaldırma* eğilimini taşır. El-altında-olan malzemelerle ilgilenilerek onları gerçekleştirmek (yapım, hazırlama, değiştirme ve benzeri olarak) ise hep görecelidir çünkü gerçekleştirilmiş-olan halen bir ilintililik varlık karakterine sahiptir. Gerçekleşmiş olsa bile, bir şeyin olanaklılığı gerçek olarak kalır ve bir şey

içinlik ile nitelendirilir. Buradaki analiz, ilgilenici hedeflenmenin olanaklı-olanla ilişkinin ne olduğunu açığa çıkaran bir analizdir: Olanaklı-olanı bir olanaklı-olan olarak ve hatta bizatihi olanaklı-olanın olanaklılığı bakımından tematik-teorik irdelemeye tabi tutmayacak, bilakis *bir-şey-için*-bakışsal olarak dikkatini olanaklı-olandan *uzaklaştırarak* olanaklı-olanın-ne-içinliğine odaklayacaktır.

Ölüme doğru varlığın, gerçekleştirilmeyi amaçlayan ilgilenici hedeflenme karakterine sahip olamayacağı açıktır. Zira birincisi, bir olanaklı-olan olarak ölüm, olanaklı bir el-altında-olan veya mevcut-olan değil, *Dasein'ın* bir varlık olanağıdır. İkincisi, bu olanaklı-olanın gerçekleşmesini sağlamak, hayatın kaybedilmesi demek olacaktır. Oysa tam da bu durumda Dasein, ölüme doğru varoluşsal varlığının zeminini kaybetmiş olmaktadır.

Demek ki ölüme doğru varlık dendiğinde, onun "gerçekleşmesi" kastedilmemektedir. O halde şu anlama da gelemez: kendi olanağı içindeki bitişte eğleşme. Oysa böylesi bir tutum "ölüm hakkında düşünmede" görülür. Zira bu tutum içindeyken, bu olanağın ne zaman ve nasıl gerçekleşeceği düşünülür. Ölüm üzerine kara kara düşünmek, ölümün olanak karakterini tamamen ortadan kaldırmıyorsa da, başa geleçek bir şey olarak onu düşünmeyi sürdürür. Böylece ölüm üzerinde hesap edici tasarrufta bulunma isteğiyle onu zayıflatır. Olanaklı-olan olarak ölümün, kendi olanaklılığını mümkünse pek göstermemesi istenir. Halbuki ölüme doğru varlıkta (eğer karakterize edilen olanak bizatihi *bir olanak olarak* anlaşılıp açımlanacaksa), bu olanak zayıflatılmaksızın *bir olanak olarak* anlaşılmalı, *bir olanak olarak* geliştirilmeli ve ona *bir olanak olarak* yönelen tutumlara *dayanılabilmelidir*.

Dasein'ın bir olanaklı-olana yönelik olarak kendi olanaklılığı içinde gösterdiği tutum *beklenti-içinde-olmadır*.

Olanaklı-olan bir şeyle "gerçekleşecek mi, gerçekleşmeyecek mi, sonunda gerçekleşti mi" gibi heyecanlı bekleyişler dahilinde engellenmemiş ve kısıtlanmamış olarak karşılaşılabilir. Peki ama, buradaki beklenti fenomeninin analizi, bir şeye doğru ilgilenici hedeflenme diye ifade edilen olanaklı-olanın aynı varlık türüne denk gelmiyor mu? Herhangi bir beklenti, olanaklı-olanın mevcut olup olmayacağı, ne zaman mevcut olacağı ve gerçekte nasıl mevcut olacağı üzerine odaklanarak olanaklı-olanı anlar ve ona "sahip olur." Beklenti, olanaklı-olanın olası gerçekleşmesinden yüz çevirmek değil, bilakis özü itibariyle onun *gerçekleşmesini beklemek* demektir. Demek ki beklentide de olanaklı-olanı terk etme ve gerçek-olanı (beklenti-içinde-olunanın beklentilediği şeyi) yakalama yatmaktadır. Gerçek-olandan hareketle ve ona doğru gidilerek olanaklı-olan, beklentiye uygun şekilde gerçek-olanın içine dahil edilir. 262

Ölüme doğru varlık olarak olanağa yönelik varlık, *kendine* doğru öyle bir tutum içinde olmalıdır ki ölüm bu varlık içinde ve kendisi için bir *olanak olarak* açığa çıkabilsin. Olanağa doğru varlığa terminolojik olarak *olanağa öne-koşma* diyoruz. Peki ama bu tutum, olanaklı-olana yaklaşmayı içinde taşımaz mı? Olanaklı-olanın yakın-oluşunda onun gerçekleşmesi ortaya çıkmaz mı? Fakat bu yaklaşma, bir gerçek-olanı ilgilenici kullanıma hazır hale getirme eğilimi göstermez. Bilakis anlamasal yaklaşma içinde olanaklı-olanın olanağı "daha da büyür." *Olanak olarak ölüme doğru varlığın en yakın yakın-oluşu, gerçek-olandan olabildiğince uzaktır.* Bu olanak ne denli örtüsü-kaldırılmış olarak anlaşılırsa, anlayışımız bir o kadar saf biçimde olanağın içine ilerler ve *onu esasen varoluşun olanaksızlık olanağı olarak anlar.* Olanak olarak ölüm, Dasein'a "gerçekleştirebileceği" ve gerçek olarak kendisinin *olabileceği* hiçbir şey sunmaz. Ölüm şu veya bu tutumun yani varoluşun olanaksızlığının olana-

ğıdır. Bu olanağa öne-koşarken, "giderek büyür," başka bir deyişle, hiçbir ölçüsü olmayan, azı çoğu bulunmayan, yalnızca varoluşun ölçüsüz olanaksızlığının olanağı olarak kendini açığa çıkarır. Bu olanak, özü itibariyle bir şeyin beklentisi içinde olacağı, olası gerçek-olanı "gözde canlandırabileceği" ve dolayısıyla bu olanağın kendisini unutabileceği hiçbir dayanak sunmaz. Olanağa öne-koşma olarak ölüme doğru olanak, esasen bu olanağı *olanaklı* kılar ve onu buna serbest bırakır.

Ölüme doğru varlık, varlık türü bizatihi öne-koşma olan *varolanın* var-olabilirliğine öne-koşmadır. Bu var-olabilirliğin öne-koşarak açığa çıkarılışı sırasında Dasein, kendini en uç olanağı bakımından kendine açımlar. Fakat kendini en zati var-olabilirliğine tasarlamak şu demektir: bu şekilde açığa çıkarılan varolanın varlığı içinde
263 kendini anlayabilmek yani varolmak. Öne-koşmanın *en zati* ve en uç var-olabilirliği yani *sahih* varoluş olanağını anlama olanağı olduğu ortaya çıkmıştır. Böyle bir varoluşun ontolojik konstitüsyonu ise, ölüme öne-koşmanın somut yapısı ortaya konularak görünür hale gelecektir. Bu yapı fenomenal bakımdan nasıl sınırlandırılacaktır? Öyle anlaşılıyor ki öne-koşan açımlayışın kendisine ait olan karakterler belirlenerek yapılacaktır bu. Böylece en zati, irtibatsız, atlatılamaz, kesin ve bu haliyle belirsiz olanağın saf anlayışı haline gelecektir. Ancak şuna dikkat edilmesi gerekir ki anlamak birincil olarak şu demek değildir: Bir anlama boş boş bakmak. Aksine, tasarıda kendini açığa çıkaran var-olabilirliğin içinde kendini anlamaktır.[1]

Ölüm Dasein'ın *en zati* olanağıdır. Ona doğru varlık, Dasein'a kendi *en zati* var-olabilirliğini açımlar ki onda Dasein esasen kendi varlığını mesele eder. Bunun içindeyken Dasein'a, kendi olabildiği bu müstesna olanağı içinde kalarak herkesten kopmuş olduğu yani öne-koşa-

[1] Bkz. § 31, s. 142 vd.

rak kendini ondan hep koparabildiği açığa çıkabilmektedir. Ama bu "olabilirliğin" anlaşılması, herkes-benliğinin hergünkülüğü içine fiilen kaybolmuşluğu açığa vurur.

Bu en zati olanak *irtibatsızdır*. Öne-koşma Dasein'ın şunu anlamasını sağlar: İçinde esasen kendi varlığını mesele ettiği bu var-olabilirliği, yalnızca kendinden hareketle devralabilecektir. Ölüm Dasein'a kayıtsız biçimde "ait" değildir. Bilakis Dasein üzerinde *münferit* olarak *hak iddia eder*. Öne-koşma sırasında anlaşılan ölümün irtibatsızlığı Dasein'ı münferitleştirir. Bu münferitleştirme, varoluş için "şuradalığın" açımlanma minvallerinden biridir. En zati var-olabilirlik söz konusu olduğunda, ilgilenilen şeylerde ve başkalarıyla birlikte-varlıkta bulunmanın kifayetsizliği açığa çıkar. Dasein'ın *sahih olarak kendi* olabilmesi için, yalnızca kendinden hareketle kendine bu olanağı tanıması gerekir. İlgilenmenin ve itina-göstermenin kifayetsiz oluşu, sahih kendi-olmak söz konusu olduğunda Dasein'ın bu minvallerinin ondan koparılıp atılması gerektiği anlamına gelmez. Zira Dasein konstitüsyonunun özsel yapıları olarak onlar, esasen varoluş olanağının koşulları arasında yer alır. Dasein'ın sahih olarak kendi olabilmesi için, bir şeylerle ilgilenmek, birilerine itina-göstermek suretiyle kendini birincil olarak kendi en zati var-olabilirliğine tasarlaması gerekir, herkes-benliği olanağına değil. İrtibatsız olanağa öne-koşma, öne-koşan bu varolanı kendi en zati varlığını 264
kendinden hareketle devralma olanağına mecbur eder.

En zati ve irtibatsız olan bu olanak *atlatılamazdır*. Ona doğru varlık, kendi varoluşunun en uç olanağı olarak Dasein'ın kendinden vazgeçmesi gerekeceğini anlamasını sağlar. Ama öne-koşma, ölüme doğru gayrisahih varlıkta olduğu gibi atlatılamazlıktan kaçınmayıp, bilakis kendini *ona serbest* bırakır. Kendi ölümüne *doğru* öne-koşarak serbest kalma, tesadüfen karşılaşılan olanaklar içinde kaybolmaktan serbest bırakır. Atlatılamaz olanakların

öncesinde yer alan olgusal olanaklar ancak bu şekilde sahih olarak anlaşılır ve seçilebilir olur. Öne-koşma, en uç olanak olarak varoluşa kendinden vazgeçmeyi açımlar ve mevcut varoluş içinde donup kalmayı kırıp atar. Öne-koşma sırasında Dasein, hem kendinin, hem de anladığı var-olabilirliğinin gerisine düşmekten, "kendi zaferleri için bile yaşlanmış olmaktan" (Nietzsche) kendini korumuş olur. *Bitişten* hareketle belirlenmiş yani *sonlu* olduğu anlaşılmış olan en zati olanaklara serbest kalarak Dasein, kendi sonlu varoluş anlayışından yola çıkarak kendisinin yerine atlayan başkalarının varoluş olanaklarını yanlış bilerek veya yorumlayarak bunları kendi zati olanağına geri çekmeye zorlama tehlikesini bertaraf etmiş olur – ve böylelikle en zati olgusal varoluşa geçer. İrtibatsız olanak olarak ölüm, Dasein'ı münferitleştirdiği halde atlatılamaz olduğu için, birlikte-varlık olarak Dasein'ın başkalarının var-olabilirliğini anlayabilmesini sağlar. Atlatılamaz olanağa öne-koşma, onun öncesinde yer alan diğer bütün olanakları da açımladığından, *bütün* Dasein'ı varoluşa-dair olarak öncelemeyi olanaklı kılar yani *bütün bir var-olabilirlik* olarak varolma olanağı sunar.

En zati, irtibatsız ve atlatılamaz bu olanak *kesindir*. Onun kesinliğinden emin *olma* minvali, ona karşılık gelen hakikatten (açımlanmışlık) hareketle belirlenmektedir. Ölümün kesin olan olanağı, ölüme öne-koşmak suretiyle bu olanağı en zati var-olabilirlik olarak kendisi için *olanaklı kılan* Dasein'ı açımlamaktadır. Olanağın açımlanmışlığı, öne-koşan olanaklı-kılma üzerine temellenir. Bu hakikat içinde eğleşme yani açımlanmış-olanın kesinliğinden emin olma, tam da öne-koşmayı talep eder. Ölümün kesinliğini, karşılaşılan ölüm olaylarını tespit edip hesaplayamayız. Zira ölümün kesinliği, bir varolanla salt temaşa ederek karşılaşmak suretiyle kendisiyle en saf karşılaşmayı açımlayan mevcut-olanlar hakikatinde eğleşiyor değildir. Aksinin olabilmesi için Dasein,

öncelikle mevcutluklar içinde kaybolmuş olmalıdır (bu, 265
ihtimam-göstermenin kendine özgü bir ödevi ve olanağı olabilir) ki saf mevcutluğu yani apodiktik apaçıklığın kayıtsızlığını elde edebilsin. Eğer ölüme ilişkin kesinlik bu karaktere sahip değilse, daha düşük bir aşamada olduğu anlamına gelmez. Bilakis ölüm, *mevcut-olanlara ilişkin apaçıklıkları aşamalandırma düzenine esasen ait değildir.*

Ölümü hakiki-kabul-etme (yani ölüm hep kendiminki olarak *vardır*) dünya-dahilinde karşılaşılan varolanlara veya formel nesnelere ilişkin her türlü kesinliğe göre daha farklı bir türe sahiptir ve onlardan daha aslidir. Çünkü dünya-içinde-varoluşundan emindir. Böyle olduğu için Dasein'ın herhangi *bir* tutumunu talep etmekle kalmaz, bilakis kendi varoluşunun tam sahihliği içindeki tutumunu talep eder.[1] Ancak öne-koşma sırasında Dasein, atlatılamaz bütünlüğü bakımından kendi en zati varlığından emin olabilir. Bu yüzden yaşantının, benin ve bilincin doğrudan verili oluşunun apaçıklığı, öne-koşma üzerine temellenen kesinliğin zorunlu olarak gerisinde kalmak durumundadır. Bunun nedeni, ona ait kavrama türünün kesin olmaması değildir. Bilakis, aslında hakiki olarak "şurada olmasını" isteyeceklerini ilkesel olarak *hakiki diye* (açımlanmış) kabul edememesindendir: Çünkü o, bizatihi ben *kendim olan* Dasein'dır ve var-olabilirlik olarak sahih olabilirliği ancak öne-koşma olarak mümkündür.

En zati, irtibatsız, atlatılamaz ve kesin olan bu olanak, kesinliği bakımından *belirsizdir.* Dasein'ın bu müstesna olanağının karakterini öne-koşma nasıl açımlar? Öne-koşan anlama, hep olanaklı olan ve fakat varoluşun mutlak olanaksızlığının ne vakit olanaklı olacağı daima belirsizlik içinde kalan kesin var-olabilirliğe kendini nasıl tasarlar? Belirsiz kesin ölüme öne-koşma sırasında Dasein, kendini kendi şuradalığından doğan sürekli *tehdide* açar.

[1] Bkz. § 62, s. 305 vd.

Bitişe doğru varlık, kendini hem onun içinde tutmak zorundadır, hem de onu perdeleyememektedir. Dolayısıyla kesinliğin belirsizliğini geliştirmek mecburiyetindedir. Bu sürekli tehdidin sahici açımlanışı eksistensiyal bakımdan nasıl mümkündür? Her anlama bir-hal-içinde-bulunmasaldır. Duygu durumu, Dasein'ı kendi "surada-oluşu"[1] içine fırlatılmışlığıyla yüz yüze getirir. *Dasein'ın en zati münferitleştirilmiş varlığından yükselen kendine yönelik sürekli ve mutlak tehdidi Dasein'a açık tutan bir-hal-için-*
266 *de-bulunuş ise kaygıdır.*[2] Kaygı içindeyken Dasein, kendi varoluşunun olası olanaksızlığının hiçliği *karşısında* bulunur. Kaygı bu şekilde belirlenmiş varolanın var-olabilirliği *için* kaygılanır ve bu sayede onun en uç olanağını açımlar. Öne-koşma, Dasein'ı mutlak olarak münferitleştirdiği ve bu münferitlik içinde kendi var-olabilirliğinin bütünlüğünden emin kıldırabildiği için, Dasein'ın bu kendinin anlayışına bu nedenle temel bir-hal-içinde-bulunma olan kaygı aittir. Ölüme doğru varlık özü itibariyle kaygıdır.[a] Bunun şaşmaz ve fakat "yalnızca" dolaylı tanıklığı, daha önce ifade ettiğimiz şu ölüme doğru varlık sunmaktadır: Burada kaygı ödlekçe bir korkuya dönüşmekte ve bu korkuyu aşarken aslında kaygı karşısındaki ödlekliği açığa vurulmaktadır.

Eksistensiyal bakımdan tasarlanmış sahih ölüme doğru varlığın karakterizasyonunu şöyle özetlemek mümkündür: *Öne-koşma Dasein'a, herkes-benliğindeki kaybolmuşluğunu açığa çıkararak, ilgilenici itina-göstermekliğe birincil olarak dayanmaksızın onu kendi olma olanağıyla yüz yüze getirmekte olup heyecan dolu, herkesin illüzyonlarından sıyrılmış, olgusal, kendinden emin ve kaygılı bir ölüme doğru özgürlük demektir.*

---

[1] Bkz. § 29, s. 134 vd.

[2] Bkz. § 40, s. 184 vd.

[a] Fakat sadece *kaygı* da değildir ve hatta salt his olarak kaygı hiç değildir.

Ölüme doğru varlıkta, Dasein'ın en uç olanağının nitelendirilen tam ve eksiksiz içeriğine yönelik olarak tüm ilintiler, onlarla tesis edilen öne-koşma sayesinde bu olanağın mümkün kılındığını açığa çıkarmakta, geliştirmekte ve sabitlemektedir. Öne-koşmanın eksistensiyal bakımdan tasarlayıcı sınırlandırılışı, ölüme doğru varoluşa-dair sahih varlığın *ontolojik* olanağını görünür kılmıştır. Ve böylelikle, Dasein'ın bir sahih bütün-olabilirlik olanağı ortaya çıkar – *ama yalnızca ontolojik bir olanak olarak*. Öne-koşmayla ilgili eksistensiyal tasarı, daha önce elde edilen Dasein yapılarına sadık kalmış ve bir bakıma Dasein'ın kendini bu olanağa kendiliğinden tasarlaması söz konusu olmuş, "içeriksel" bir varoluş ideali örnek alınmamış, ona böyle bir şey "dışarıdan" bindirilmemiştir. Ama yine de eksistensiyal bakımdan "olanaklı" olan bu ölüme doğru varlık, varoluşa-dair bakımdan ele alındığında fantastik bir zorlama demek olacaktır. Zira Dasein'ın sahih bütün-olabilirliğinin ontolojik olanağı, ona karşılık gelen ontik var-olabilirliği Dasein'ın kendisinden hareketle delillendirilmedikçe hiçbir anlamı imlemeyecektir. Dasein kendini, olgusal olarak böylesi bir ölüme doğru varlığa fırlatmakta mıdır? Kendi en zati varlığının temelinden hareketle, öne-koşmayla belirlenmiş bir sahih var-olabilirliği *talep etmekte midir*?

Bu soruları yanıtlamadan önce şunu araştırmak gerekir: Dasein'ın kendi en zati var-olabilirliğinden hareketle kendi varoluşunun olanaklı *sahihliği* hakkında *delil sunması* mümkün müdür ve ne minvalde mümkündür? Yani bunu yalnızca *varoluşa-dair* bakımdan delillendirmesi değil, kendinden hareketle de bunu *talep etmesi* mümkün müdür?

Dasein'ın sahih bütün-oluşuna ve onun eksistensiyal konstitüsyonuna ilişkin muallakta kalan bu sorunun, yoklanabilir fenomenal bir zemine taşınabilmesi için Dasein'ın kendisinden hareketle varlığının delillendi-

rilebilir bir olanaklı sahihliğine bağlı kalınması gerekmektedir. Böyle bir tanıklığı ve onunla delillendirileni fenomenolojik bakımdan açığa çıkarmak mümkün olabilirse, şu mesele yeniden ortaya çıkacaktır: *Şimdiye kadar yalnızca ontolojik olanağı bakımından tasarlanan ölüme doğru öne-koşma, delillendirilen sahih var-olabilirlikle özsel bir ilişki içinde midir*?

II

SAHİH VAR-OLABİLİRLİĞİN DASEINSAL TANIKLIĞI VE KAPALILIĞI-AÇMA-KARARLILIĞI

§ 54. Varoluşa-Dair Sahih Bir Olanağın Tanıklığı Meselesi

Dasein'ın öyle bir sahih var-olabilirliğini arıyoruz ki onun sayesinde Dasein'ın kendi varoluşuna-dair olanağına tanıklık edilmiş olsun. Ama önce, bu tanığın kendisini bulmamız gerekir.[a] Eğer o, kendi olanaklı sahih varoluşu içinde Dasein'ın kendisini "anlayabilmesini sağlayacaksa," köklerini Dasein'ın varlığında bulmalıdır. Dolayısıyla böyle bir tanığın fenomenolojik gösterimi, onun kaynağının Dasein'ın varlık konstitüsyonunda bulunduğunu da ispat etmelidir.

Bu tanıklık, sahih bir *kendi-olarak-var-olabilirliği* anlaşılır kılacaktır. Dasein *kimdir* sorusuna "kendidir" ifadesiyle yanıt vermiştik.[1] Dasein'ın kendi-olmaklığını, formel olarak belirleyerek ona *bir varolma minvali* demiştik yani onun mevcut-olan bir varolan olmadığını söylemiştik. Dasein kimdir? Çoğunlukla *ben kendim*

---

[a] 1) Bizatihi tanıklık edenin kendisi. 2) Onunla tanıklık edilen.

[1] Bkz. § 25, s. 114 vd.

değil, bilakis herkes-benliğidir. Sahih kendi-olarak-varolma, herkesin varoluşa-dair modifikasyonu olarak belirlenmektedir. Bunu eksistensiyal bakımdan sınırlandırmak gerekir.[1] Bu modifikasyonda neler yatar ve ontolojik olanak koşulları nelerdir?

268 Herkes içinde kaybolmuşluk yüzünden Dasein'ın en yakın olgusal var-olabilirliği (ilgilenici ve itina-gösterici dünya-içinde-varolmanın ödevleri, kuralları, ölçütleri, ivediliği ve kapsamı) hakkında hep peşinen bir karara varılmıştır. Bu varlık olanaklarını yakalamayı herkes, Dasein'ın omuzlarından hep almış olmaktadır zaten. Hatta herkes, Dasein'ın bu olanakları açıkça *seçme* işini onun omuzlarından sessizce almış olduğunu gizlemektedir bile. Aslında kimin "sahiden" seçim yaptığı belirsizdir. Dasein'ın seçim yapmaksızın hiç kimse tarafından sürüklenmesini ve bu yüzden gayrisahihliğe bulaşmasını ancak şöyle geri çevirmek mümkündür: Dasein herkes içindeki kaybolmuşluğundan kendini kurtarıp bizzat kendine geri gelmelidir. Bu geri gelme ise, Dasein'ın onu *ihmal ettiği için* gayrisahihlik içinde kendini kaybettiği *belirli bir* varlık türüne sahip olmalıdır. Kendini herkesten geri getirme (yani herkes-benliğini varoluşa-dair bakımdan modifikasyona tabi tutarak *sahih* kendi-olarak-varolmaya dönme), *bir seçimi telafi etmek için yineleyerek* icra edilmelidir. Bir seçimi telafi etmek için yinelemek demek, *bu seçimi seçmektir*, başka bir deyişle, en zati kendi-olmaklıktan hareketle belirli bir var-olabilirlik için kendi kararını vermektir. Seçimi tercih ettiğinde Dasein, esasen kendi sahih var-olabilirliğine[a] *olanak tanır*.

Fakat Dasein herkes içinde *kaybolduğu* için öncelikle kendini *bulması* gerekir. Esasen *kendini* bulabilmesi için ise kendisinin kendi olanaklı sahihliği içinde kendine "gösterilmesi" gerekir. Yani Dasein, *olanak* bakımından

---

[1] Bkz. § 27, s. 126 vd., özellikle s. 130.

[a] Varlığın vukubuluşu – felsefe, özgürlük.

zaten hep öyle *var* olduğu kendi-olarak-var-olabilirliğinin tanıklığına gerek duymaktadır.

Aşağıdaki yorumda, böyle bir tanık olarak başvurduğumuz şey, Dasein'ın hergünkü kendinin-tefsirinde *vicdanın sesi* diye bilinir.[1] Vicdan "olgusunun" tartışmalı olması, Dasein'ın varoluşu bakımından bir üst makam teşkil etmemesinin farklı farklı değerlendirilmesi ve "söylediklerinin" çeşitli şekillerde tefsir edilmesi yüzünden bu fenomenden feragat edilecekse eğer, bu olgunun veya onun tefsirinin "kuşku götürür olmasının" Dasein'ın *asli* bir fenomeniyle karşı karşıya olduğumuzu *ispatlamıyor* olması gerekir. Aşağıdaki analiz, vicdanı fundamental-ontolojik amaca sahip saf eksistensiyal bir incelemenin[a] tematik ön-sahip-olmaklığı içine yerleştirmektedir.

Öncelikle vicdanın eksistensiyal temelleri ve yapıları izlenerek ortaya konulacak ve Dasein'ın buraya kadar elde edilen varlık konstitüsyonu sabit tutularak Dasein'ın bir fenomeni *olarak* vicdan görünür kılınacaktır. Vicdanın bu şekilde belirlenen ontolojik analizi, vicdan deneyimlerinin psikolojik betimleniş ve tasnifinden önce yer aldığı gibi onun bir fenomen olarak biyolojik "açıklamasının" yani çözümlemesinin de dışındadır. Keza buradaki analiz, vicdanın teolojik yorumundan ve hatta bu fenomenin Tanrı ispatı veya "doğrudan" Tanrı idraki için kullanılmasından da aynı ölçüde uzaktır. 269

Her ne kadar vicdanla ilgili bu inceleme sınırlandırılmış olsa da, onun kazanımları ne abartılmalı, ne de saçma iddialara alet edilerek küçümsenmelidir. Dasein'ın bir fenomeni olarak vicdan, hazır bulunan ve dolayısıyla mevcut-olan bir olgu değildir. Vicdan yalnızca Dasein

---

[1] Buraya kadarki ve bundan sonraki irdelemeler, zaman kavramı üzerine Marburg'ta yaptığımız kamuya açık bir sunuşta (Temmuz 1924) tezler halinde ifade edilmiştir.

[a] Artık bu, felsefenin özünden hareketle çok daha radikal biçimde yapılabilir.

varlık türünde "*var*" olup kendini bir olgu olarak sadece olgusal varoluş içinde ve onunla birlikte beyan edebilir. Vicdanın "olgusallığını" ve "sesinin" haklılığını göstermek amacıyla "tümevarımsal empirik kanıt" talep etmek, bu fenomeni ontolojik bakımdan tahrif etmektir. Aynı tahrifat, vicdanı zaman zaman hazır bulunan ve "evrensel olarak tespit edilmeyen, hatta tespit edilemeyen bir olgu" olarak gösteren sözüm ona üstün bir eleştirinin de temelinde yatar. Oysa vicdan olgusu, asla bunun gibi kanıt ve karşı kanıtlara tabi tutulamaz. Bu bir noksanlık olmayıp çevreleyen-dünya içinde mevcut-olanlardan ontolojik bakımdan farklı oluşunun işaretidir.

Vicdan "bir şeyleri" anlamamızı sağlar, onları *açımlar*. Bu formal karakterizasyondan, söz konusu fenomeni Dasein'ın *açımlanmışlığına* geri taşıma talimatı ortaya çıkmaktadır. Hep biz kendimiz olan bu varolanın temel konstitüsyonu bir-hal-içinde-bulunma, anlama, düşmüşlük ve sözle tesis edilmiştir. Vicdanın daha ayrıntılı bir analizi, onun *çağrı* olduğunu açığa çıkarmaktadır. Çağrı *sözün* bir modusudur. Vicdanın çağrısı, Dasein'a en zati kendi-olma-olanağı bakımından *sesleniş* karakterine sahiptir. Onun minvali, en zati borçlu-oluşa *davettir*.

Bu eksistensiyal yorum, hergünkü ontik anlayıştan çok uzaktır. Her ne kadar alelade vicdan tefsirleri belirli sınırlar dahilinde zaten anlamış olduğu ontolojik temelleri ve vicdan "teorisi" olarak kavramsallaştırdığı şeyleri ortaya koymuş olsa da. Bu yüzden buradaki eksistensiyal yorum, alelade vicdan tefsirinin eleştirisini yaparak kendi haklılığını ortaya koymak durumundadır. Ortaya çıkarılan fenomenden hareketle, onun Dasein'ın sahih var-olabilirliğine ilişkin tanıklık yapıp yapamadığı da görülmüş olacaktır. Vicdanın sesine, onu işitme olanağı
270 tekabül etmektedir. Daveti anlama kendini, *vicdana-sahip-olmayı-isteme* olarak açığa çıkarmaktadır. İşte bu fenomende, aramakta olduğumuz kendi-olarak-varolmaya

ilişkin varoluşa-dair seçimi tercih etme yatmaktadır ki eksistensiyal yapısına uygun olarak biz ona *kapalılığı-açma-kararlılığı* diyoruz. Böylelikle bu bölümdeki analizlerin eklemlenişi verilmiş olmaktadır: vicdanın eksistensiyal-ontolojik temelleri (§ 55), vicdanın çağrı karakteri (§ 56), ihtimam-göstermenin çağrısı olarak vicdan (§ 57), seslenişi anlama ve suçluluk/borçluluk (§ 58), vicdanın eksistensiyal yorumu ve alelade vicdan tefsiri (§ 59), vicdanın tanıklık ettiği sahih var-olabilirliğin eksistensiyal yapısı (§ 60).

§ 55. *Vicdanın Eksistensiyal-Ontolojik Temelleri*[a]

Vicdan analizi,[b] bu fenomenle ilgili ayrım gözetmeyen bir bulgudan hareket etmektedir: Vicdan birinin bir şeyleri şu ya da bu minvalde anlamasını sağlar. Vicdan açımlayıcıdır, bu yüzden de *şuradalığın varlığını* açımlanmışlık olarak tesis eden eksistensiyal fenomenler kapsamı içinde yer alır.[1] Bir-hal-içinde-bulunma, anlama, söz ve düşmüşlüğün en genel yapılarını birbirinden ayırt etmiştik. Vicdan bu fenomenal ilişkiler içine taşındığında, daha önce elde edilmiş yapıları Dasein'ın özel bir açımlanma "vakasına" şematik olarak tatbik edilmesi demek olmayacaktır bu. Vicdanın yorumu daha ziyade, şuradalığın açımlanmışlığıyla ilgili önceki analizleri hem daha ileriye götürecek, hem de onları Dasein'ın sahih varlığı bakımından daha asli olarak kavrayacaktır.

Bizim Dasein dediğimiz varolan, kendi şuradalığı olarak *var* olabilme olanağına açımlanmışlık sayesinde kavuşmaktadır. Dasein kendi dünyasıyla kendisi için (öncelikle ve çoğunlukla da var-olabilirliğini ilgilendiği "dünyasın-

---

[a] Ufku.

[b] Burada birçok şey mecburen birbirine karışmış: 1. Adına vicdan dediğimizin çağrısı; 2. çağırılmışlık; 3. bu varlığın deneyimlenmesi; 4. aktarılmış alelade tefsir; 5. bunları halletme minvali.

[1] Bkz. § 28 vd, s. 130 vd.

dan" hareketle kendisi için açımlayarak) var olmaktadır. Dasein'ın var-olabilirlik olarak varoluşu, kendini hep belirli olanaklara tevdi etmiştir. Çünkü Dasein fırlatılmış bir varolandır ve onun fırlatılmışlığı, duygulara sahip olmak sayesinde az çok açıkça ve derinlemesine açımlanmaktadır. Bir-hal-içinde-bulunmaya (duygu durumuna) eşit derecede asli olarak anlama da aittir. Dasein bu sayede kendi durumunu "bilir."[a] Bunun için ya kendini kendi olanaklarına tasarlar ya da herkes içine soğurulmuş olarak onların kamusal tefsir edilmişliği tarafından önceden verilen tasarımları kabul eder. Bu tasarımların önceden verilebilmesinin eksistensiyal nedeni, Dasein'ın anlamasal birlikte-varolma olarak başkalarına *kulak verebilmesidir*.[b] Herkes kamusallığı ve lakırtısı içinde kendini kaybeden Dasein, herkes-benliğine kulak verirken kendini *duymazdan gelir*. Eğer Dasein, kendini duymazdan gelişin kaybolmuşluğundan (özellikle de kendi eliyle) geri döndürülecekse, herkese *kulak verirken* kendini duymazdan geldiği bu durumdaki kendini bulmalıdır öncelikle. Böylesi bir kulak vermeyi kırmak gerekir. Yani Dasein, bu kulak vermeyi durduracak farklı bir kulak verme olanağına kendinden hareketle kavuşması gerekir. Böylesi bir kırma olanağı, doğrudan seslenilmede yatar. Çağrı, Dasein'ın herkese kulak vermesi yüzünden kendini duymazdan gelmesini kıracaktır eğer (kendi çağrı karakterine uygun olarak) kaybedilmiş kulak vermenin tüm karakterlerinin tam aksiyle nitelendirilen bir kulak vermeyi uyandırırsa. Eğer o, hergünkü "yepyeni" lakırtıların müphemlik çokluğunun "gürültü patırtısı" içinde sersemleşmişse, bunun aksi olarak çağrı gürültüsüz patırtısız, gayrimüphem ve merak uyandırmaksızın çağrıda bulunmalıdır. *Böyle çağrıda bulunarak anlamayı sağlayan ise vicdandır.*

271

---

[a] Bunu bildiğini sanar.

[b] Bu duyma ve duyabilme nereden gelmektedir? Kulağımızla yaptığımız duyusal duyma, kabul-etmişliğin fırlatılmış minvalidir.

Çağrıyı sözün bir modusu olarak ele alıyoruz. Söz anlaşılabilirliği eklemler. Vicdanın çağrı olarak karakterizasyonu, asla yalnızca bir "imge" demek değildir (Kant'ın vicdanı bir mahkeme olarak temsil etmesi gibi). Ancak gözden kaçırılmamalıdır ki söz bakımından ve dolayısıyla çağrı bakımından sesli dile getiriş aslında özsel değildir. Çünkü her türlü dile dökme ve "dile getirme" zaten sözü varsayar.[1] Eğer hergünkü tefsirde de vicdanın "sesinden" bahsediliyorsa, burada aslında sesli dile getiriş düşünülmüş değildir (çünkü böyle bir şey olgusal olarak asla hazır bulunamaz).[a] Bilakis burada "ses" anlayış-sağlama olarak ele alınmaktadır. Çağrının açımlama eğiliminde bir sarsma momenti veya sertçe silkeleme[b] yatar. Çağrıda bulunma uzaktan uzağa doğrudur. Çağrı geri taşınmak isteyene[c] isabet eder.

Vicdanı bu şekilde ortaya koymak demek, onun eksistensiyal yapısının analizine ilişkin fenomenal ufkun ana hatlarını belirlemektir yalnızca. Yapılan, bu fenomeni bir çağrıyla karşılaştırmak değildir. Bilakis Dasein için tesis edici olan açımlanmışlıktan hareketle onu söz olarak anlamaktır. Öyle ki buradaki irdeleme, vicdanın yorumu için kendini öncelikle sunan şu yoldan daha baştan itibaren sakınır: Bahsedilen yola göre vicdan anlama yetisi, irade veya duyum gibi ruh yetilerine dayandırılmakta veya bunların bileşkesi olarak açıklanmaktadır. Vicdan[d] gibisinden bir fenomen söz konusu olduğunda sınıflandırılmış ruh yetileri veya kişi edimlerinin muallakta kalan genel çerçevesinin ontolojik-antropolojik yetersizlikleri hemen dikkat çekmektedir.[2] 272

---

1 Bkz. § 34, s. 160 vd.

a Bunu duyusal olarak "duymayız."

b Ama ayrıca duraksatıcı olan da.

c Kendi zati benliğinden uzaklaşmış olana.

d Yani kendi-olmaklığı içindeki aslı. Ama bu halen yalnızca bir iddia değil mi?

2 Kant, Hegel, Schopenhauer ve Nietzsche'nin vicdan yorumlarının

§ 56. Vicdanın Çağrı Karakteri

Söze, hakkında-söz-edilen aittir. Söz, bir şeyler hakkında malumat verirken bunu belirli bakımdan yapar. Bu şekilde hakkında-söz-edilenden, hep söz olarak dile getirdiğini yani bizatihi konuşulanın kendisini temin eder. Bu, bildirim olarak sözde, başkalarının birlikte-Dasein'ının erişimine açılır (çoğunlukla da bir lisandaki dile getirişler yoluyla).

Vicdanın çağrısı sırasında hakkında-söz-edilen yani seslenilen nedir? Açıktır ki Dasein'ın kendisidir. Ama bu yanıt reddedilemez olduğu kadar belirsizdir de. Eğer çağrının böyle muğlak bir hedefi olsaydı, en fazla Dasein'ın kendini fark etmesini sağlardı. Oysa, özü itibariyle Dasein'a kendi dünyasının açımlanmışlığıyla birlikte kendisi-

---

yanı sıra şuna da bkz. M. Kähler, *Das Gewissen, erster geschichtlicher Teil*, 1878; aynı yazarın *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*'deki ilgili maddesi. Ayrıca bkz. A. Ritschl, *Über das Gewissen*, 1876. Yeniden basımı: *Gesammelte Aufsätze. Neue Folge*, 1896, s. 177 vd. Ayrıca kısa süre önce çıkan şu monografi: H. G. Stoker, *Das Gewissen. (Schriften zur Philosophie und Soziologie)*, haz. Max Scheler, c. 2, 1925. Oldukça geniş bir yelpaze içinde hareket eden bu inceleme, çok sayıda vicdan fenomenini ortaya çıkarmakta, bu fenomeni ele alma türlerinin çeşitlerini eleştirel biçimde karakterize etmekte ve konuyla ilgili kaynakçaya yer verdiği halde, bu kaynakça vicdan kavramının tarihi göz önüne alındığında eksik kalmaktadır. Stoker'in monografisi, yukarıda sunduğumuz eksistensiyal yoruma kıyasla daha hareket noktasından itibaren ve dolayısıyla da sonuçları bakımından bizimkinden farklıdır, her ne kadar bazı noktalarda örtüşme söz konusu olsa da. Stoker daha hemen başında, "nesnel olarak gerçekten mevcut olan vicdanın" "betimlenişine" dair hermeneutik koşulları küçümser (s. 3). Bu yüzden fenomenoloji ile teoloji arasındaki sınırın kesinliği kaybolmakta, böylece her ikisine de zarar vermektedir. Scheler'in kişilikçilik yaklaşımını devralan bu incelemenin antropolojik temelleri için denememizin ilgili bölümüne bkz. § 10, s. 47 vd. Ama yine de Stoker'in monografisi, şimdiye kadarki vicdan yorumlarıyla karşılaştırıldığında ciddi bir ilerleme olarak kabul edilebilir, özellikle de vicdan fenomenlerini ve onların dallarını kapsamlı biçimde ele almış olması bakımından (her ne kadar bu fenomenin ontolojik köklerini açığa çıkaramamış olsa da).

nin açımlanmış oluşu da aittir. Böylece Dasein zaten hep *kendini anlıyor* olmaktadır. Çağrı Dasein'a bu hergünkü-ortalama ilgilenici kendini-zaten-hep-anlıyor-olma içinde denk gelir. Başkalarıyla ilgilenici birlikte-varolmanın herkes-benliğine çağrı isabet eder.

Dasein'a ne üzere çağrıda bulunulur? *Bizatihi kendi benliği üzerine.* Dasein'ın kamusal birlikte-olma içindeyken her ne olarak sayıldığına, yapabildiklerine, ilgilendiklerine, hatta yakaladıklarına, giriştiklerine, kapıldıklarına değil. bu çağrıda bulunuş sırasında, dünyasal anlayış içinde başkaları ve kendisi için var olan Dasein'ın *üzerinden geçip gidilir.* Oysa kendi benliğine yapılan çağrının bundan en ufak bir haberi yoktur. Yalnızca herkes-benliğinin *benliğine* çağrıda bulunulduğu ve ona kulak verildiği içindir *herkes* kendi içine çöküp gider. Çağrının Dasein'ın kamusal tefsir edilmişliğinin ve herkesin üzerinden *geçip gitmesi*, onun herkese *isabet* etmediği anlamına gelmez ama. Zira tam da *üzerinden geçip gitmede* çağrı, kamusal itibar peşinde koşan herkesi anlamsızlığa terk eder. Çağrıda bulunma yüzünden barınak ve korunağından mahrum kalan benlik, bu çağrı sayesinde kendine taşınır. 273

Herkes-benliğine bizatihi benlik için çağrıda bulunulur. Ama bu benlik yargılamanın "nesnesi" olabilen, kendi "iç dünyasının" heyecanlı-meraklı ve dur durak bilmez çözümlemelerinin konusu olan veya ruh durumlarının ve onların arka planının "analitik" temaşasına mevzu olan bir benlik değildir. Herkes-benliğindeki benliğe çağrıda bulunma, benliği kendini "dış dünyaya" kapatabilsin diye içsel-olana sürüklemez. Çağrı bütün bunların üzerinden geçip gider ve onları dağıtır. Böylece yalnızca benliğin kendisine çağrıda bulunur. Bu benlik, dünya-içinde-varolma minvalinden başka minvalde var olamaz.

Peki ama, bu sözün *neyi dile getirdiğini* nasıl belirleyeceğiz? Vicdan çağrıda bulunulana *neyi* seslendirip

söyler? Katı anlamda ele alacak olursak: hiçbir şeyi. Çağrı hiçbir şey demez, dünya olayları hakkında hiçbir malumat vermez, anlatacağı hiçbir şeyi yoktur. Çağrıda bulunduğu benliği "kendi kendine konuşmaya" ise hiç yeltenmez. Çağrıda bulunulan benliğe "hiçbir şey" *seslenerek* söylenmez. Bilakis kendi benliğine yani en zati var-olabilirliğine *çağırılır*. Kendi eğilimine uygun olarak çağrı, çağrıda bulunduğu benliği bir "duruşmaya" celp etmez. Bilakis en zati kendi-olma-*olabilirliğine* davet olarak o, Dasein'ın kendi en zati olanaklarına ön ("öne") çağrılışıdır.

Çağrı her türlü beyandan yoksundur. Hatta o, kendini sözcüklerle bile dile getirmez. Bununla birlikte asla karanlık ve belirsiz değildir. *Vicdan sadece ve daima suskunluk modusunda konuşur*. Böylece duyumsanabilirliğinden hiçbir şey kaybetmediği gibi, çağrıda bulunularak çağrılan Dasein'ı kendi benliğinin sessizliğine sevkeder. Çağrı sırasında çağırılanın sözcüklerle formüle edilmi-
274 yor oluşu, bu fenomeni gizemli bir sesin belirsizliğine sürüklemez ama. Bilakis bu, "çağırılanı" anlamanın bir bildirim ya da benzeri bir şey beklentisine bağlanmaması gerektiğini gösterir.

Buna rağmen çağrının açımladığı şey yine de apaçıktır: Her ne kadar kendi anlama olanaklarına bağlı olarak tikel Dasein tarafından farklı şekillerde tefsir edilse de. Çağrının içeriğinin sözüm ona belirsizliğine rağmen çağrının *yöneldiği yönün* güvenilir olduğu gözden kaçmamalıdır. Çağrının, çağrıyı kime yönelteceğini el yordamıyla bulmaya çalışmasına veya kastettiğinin kim olduğuna ilişkin bir işaret aramasına ihtiyacı yoktur. Vicdandaki "yanılmalar," çağrının hatası (yanlış seslenişi) yüzünden değil, çağrıya *kulak verme* tarzından ileri gelmektedir: Sahih biçimde anlaşılacağı yerde, herkes-benliği tarafından müzakere eden kendi kendiyle konuşmaya çekilmekte ve açımlama eğilimi bakımından tersine döndürülmektedir.

Şunu tespit etmek gerekir: Adına vicdan dediğimiz söz, kendi benliği içindeki herkes-benliğine çağrıda bulunuştur. Bu çağrıda bulunuş, benliğin kendi en zati kendi-olma-olanağına davettir. Keza Dasein'ın kendi olanaklarına yönelik öne çağırılışıdır.

Gelgelelim vicdanın ontolojik bakımdan yeterli yorumunu elde edebilmek için, ayrıca şunların açıklığa kavuşturulması gerekir: Çağrının *kime* çağrıda bulunduğuyla yetinilmemeli, bizatihi *kimin çağrıda bulunduğu*, çağrıda bulunulanın çağrıda bulunanla olan ilişkisi ve bu "ilişkinin" bir varlık ilişkisi olarak ontolojik bakımdan nasıl kavranması gerektiği de ortaya konulmalıdır.

§ 57. İhtimam-Göstermenin Çağrısı Olarak Vicdan

Vicdan, herkes içindeki kaybolmuşluğundan çıkması için Dasein benliğine çağrıda bulunur. Çağrıda bulunulan benlik, kendi neliği bakımından belirsiz ve boş kalır. Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla ilgilendiği şeylerin tefsirinden hareketle kendini anladığı neliği, çağrı tarafından atlanıp geçilir. Ama yine de benliğe, bu çağrı tarafından apaçık ve karıştırılamaz olarak isabet edilir. Çağrı, çağrıda bulunulanı "şahsından bağımsız olarak" kastetmekle kalmaz, çağrıda bulunan da dikkat çeken bir belirsizlik içinde bulunur. İsim, medeni durum, memleket veya itibar gibi sorulara yanıt vermediği gibi çağrı, kendini asla tebdil etmediği halde "dünyasal" olanı cihet alan bir Dasein anlayışı için tanıdık gelebilecek olanak da sunmaz. Çağrının çağrıda bulunanı, her türlü tanıdıklıktan hep uzaktır (bu onun fenomenal karakterine aittir). Temaşa ve müzakere içine çekilmek onun varlık türüne terstir. Çağrıda bulunanın kendine özgü belirsizliği ve belirlenemezliği bir hiç değildir, bilakis *pozitif* bir ayırt edici özelliktir. Burada şu gösterilmiş olur: Çağrıda bulunan yalnızca bir şeylere davet etmeyle açığa çıkar, 275

yalnızca bu olarak kulak verilir ve onunla laflanmayı istemez. Peki, çağrıda bulunanın kim olduğuna ilişkin sorudan imtina etmek tam da bu fenomene uygun düşmez mi? Varoluşa-dair bakımdan vicdanın fiili sesine kulak vermede belki evet, ama çağrıda bulunmanın olgusallığının ve kulak vermenin eksistensiyalitesinin eksistensiyal analizi bakımından hayır.

Kim çağrıda bulunuyor sorusunu açıkça sormanın esasen bir zorunluluğu var mıdır ki? Dasein bakımından bu soru, çağrı sırasında çağrıda bulunulana ilişkin sorudaki kadar apaçık bir yanıta sahip değil midir? *Vicdanda Dasein kendini çağırır*. Çağrıda bulunan hakkındaki bu anlayış, çağrıya fiilen kulak verme sırasında az çok uyanmış olabilir. Fakat ontolojik bakımdan ele alındığında, Dasein'ın *hem* çağrıda bulunan *hem* de bulunulan olduğu cevabı hiç de yeterli değildir. Çağrıda bulunulan Dasein ile çağrıda bulunan Dasein birbirinden farklı biçimde "şurada" *var* değil midir? Yoksa, en zati kendi-olma-olabilirliğimiz mi çağrıda bulunan olarak işlev görmektedir?

Çağrı, *kendimiz tarafından* ne planlanır, ne hazırlığı yapılır, ne de iradi olarak icra edilir. "O" çağırıverir – beklemediğimiz halde ve hatta irademize ters olarak. Öte yandan çağrı, benimle birlikte dünyada var olan bir başkasından da geliyor değildir kuşkusuz. Çağrı *içimden* gelir ve fakat benim *hakkımdadır*.

Bu fenomenal bulguyu birtakım yorumlarda bulunarak ortadan kaldırmak mümkün değildir. Zaten ses, Dasein'a dühul eden yabancı bir güç olarak yorumlandığında bu bulgu, hareket noktası alınmış olmaktadır. Bu tefsirin yönü izlenerek, tespit edilen güce bir sahiplik atfedilmiş veya onun kendini beyan eden kişi olduğu (Tanrı) kabul edilmiştir. Bunun tersi yaklaşımda ise, çağrıda bulunanın, yabancı bir gücün beyanı olduğu yorumu reddedilmeye ve "biyolojik" yoruma başvurularak vicdan esasen ortadan kaldırılmaya çalışılır. Halbuki her iki

yorum da fenomenal bulguyu aceleci şekilde atlayıp geçmektedir. Bu süreç, açıkça ifade edilmediği halde kılavuz niteliğinde olan şu ontolojik dogmatik tez sayesinde kolaylaştırılmaktadır: *Var* olan (örneğin çağrı gibisi olgusal olan) bir şey *mevcut olmak* zorundadır, *mevcut olduğu* nesnel olarak kanıtlanamayan ise esasen *var değildir.*

Bu yöntemsel aceleciliğe karşın, hem yukarıdaki fenomenal bulguyu (yani çağrının benden geldiğini ve benim hakkımda olduğunu), hem de bu fenomenin *Dasein'ın* bir fenomeni olduğunu söyleyen ontolojik ana hatları elde tutmak gerekir. Çağrıda bulunan "o"nun varlık türünün 276
yorumu için gerekli olan yegane kılavuzu sağlayabilecek olan, *bu* varolanın eksistensiyal konstitüsyonudur.

Dasein'ın buraya kadarki varlık konstitüsyonu analizi, çağrıda bulunanın ve dolayısıyla çağrıda bulunmanın varlık türünü ontolojik bakımdan anlaşılır kılmak için bir yol sunabilir mi? Çağrının açıkça *benim tarafımdan* icra edilmemesi, daha ziyade "o"nun çağrıda bulunması, çağrıda bulunanı Daseinsal-olmayan bir varolanda arama hakkı vermez bize. Zira Dasein hep ve daima fiilen varolur. Dasein boşlukta asılı durarak kendini tasarlayan değildir. Bilakis fırlatılmışlık yüzünden bir olgu olarak varolan olup hep varoluşa tevdi edilmiştir: Şimdi öyledir, daha önce de öyleydi, daha sonra da hep öyle olacaktır. Fakat Dasein'ın olgusallığı, herhangi bir mevcut-olanın olgululuğundan özü itibariyle farklıdır. Zira varolan Dasein, kendisiyle dünya-dahilinde bir mevcut-olan olarak karşılaşmaz. Öte yandan fırlatılmışlık, erişilmez ve varoluşu bakımından önemsiz bir nitelik olarak Dasein'a ilişmiş de değildir. Zira fırlatılmış olan Dasein, *varoluş içine* fırlatılmıştır. Dasein öyle bir varolandır ki nasılsa ve nasıl olabilirse öyle var olmaktadır.

Dasein'ın fiilen *öyleliği*, *neden* öyle olduğu bakımından örtük kalabilse de, *bizatihi* bu "*öylelik*" Dasein için hep açımlanmıştır. Varolanın fırlatılmışlığı, "şu-

radalığın" açımlanmışlığına ait olup daima şu veya bu bir-hal-içinde-bulunma da açığa çıkmaktadır. Bu, Dasein'ı az çok açıklıkla ve sahih biçimde kendi "var olduğu ve bu var olmaklığa sahip varolan olarak var-olabilirlikle var olmak durumunda oluşu" ile yüz yüze getirir. Ama çoğunlukla duygu durumumuz fırlatılmışlığımızı *gizler*. Dasein bu fırlatılmışlıktan kaçar ve herkes-benliğinin sözüm ona özgürlüğünün huzuruna sığınır. Bu kaçışa, münferitleşmiş dünya-içinde-varolmayı temelden belirleyen tekinsizlikten kaçış demiştik. Tekinsizlik, kendini kaygı denilen temel bir-hal-içinde-bulunmada sahih olarak açığa çıkarmakta ve fırlatılmış Dasein'ın en elementar açımlanmışlığı olarak kendisinin dünya-içinde-varolmasını dünyanın hiçliğiyle karşı karşıya bırakmaktadır: Bu hiçlik karşısında Dasein kendi en zati var-olabilirliğinden kaygı duyarak kaygılanmaktadır. *Yoksa, vicdanın çağrısının çağrıda bulunanı, kendi tekinsizliğinin zemininde bulunan Dasein mıdır?*

Elimizde bunun aleyhini gösterecek hiçbir şey yok. Bilakis çağrıda bulunanla ilgili ve onun çağrısı hakkındaki karakterizasyonda şimdiye kadar ortaya çıkarılan tüm fenomenler bunu desteklemektedir.

Çağrıda bulunanın kim olduğu "dünyasal" bakımdan *hiçbir şeyle* belirlenemez. O, kendi tekinsizliği içindeki Dasein'dır, asli fırlatılmış dünya-içinde-varolmanın
277 evinde-olmayışı, dünyanın hiçliği içinde çıplak bir "öyleliktir." Hergünkü herkes-benliği, çağrıda bulunana aşina değildir – adeta *yabancı* bir ses gibidir. İlgilendiği çeşitli "dünyalar" içinde kaybolmuş herkes için, tekinsizlik içinde münferitleşmiş ve hiçlik içine fırlatılmış bir benlikten daha yabancı ne olabilir ki? "O" çağrıda bulunur ve fakat ilgilenici meraklı kulakların işitebilecek, ağızdan ağıza aktarılabilecek ve kamusal olarak konuşulabilecek hiçbir şeyi söylemez aslında. Zaten Dasein'ın kendi fırlatılmış varlığının tekinsizliğinden haber verecek neyi

vardır ki? Kaygı içinde açığa çıkan kendi var-olabilirliğinden başka *ne* kalır elinde? Hep mesele ettiği bu var-olabilirliğe çağrıda bulunmaktan başka bir çağrı olanağı var mıdır kendisinde?

Çağrı, hadiselerden haber vermez, hiçbir ses çıkarmadan çağrıda bulunur. Çağrı tekinsiz bir modus olan *suskunluk* modusunda konuşur. O bu modusta konuşur çünkü çağrı, çağrıda bulunulanı herkesin kamusal lakırtısı içine değil, bilakis oradan alıp *varoluşsal var-olabilirliğinin sessizliğine geri çağırır*. Çağrıda bulunanın, kendiliğinden anlaşılır olmayan tekinsiz ve soğuk bir katiyetle çağrıda bulunulana isabet etmesinin temeli nedir? Kendi tekinsizliği içinde münferitleşmiş Dasein'ın başkasıyla mutlak olarak karıştırılamaz oluşudur. Dasein'ın elinden, kendini başka yollardan yanlış anlama ve yanlış bilme olanağını bu kadar radikal biçimde çekip alan, kendine tevdi edilmişliğin terk edilmişliğinden başka ne olabilir ki?

Tekinsizlik, dünya-içinde-varolmanın temel türüdür ama aslında hergünkü bakımdan örtüktür. Dasein'ın kendisi, bu varlığın temelinden hareketle vicdan olarak çağrıda bulunmaktadır. "O bana çağrıda bulunuyor," Dasein'ın bir müstesna sözüdür. Kaygı duygusuyla belirlenmiş çağrı, Dasein'a kendini kendi en zati var-olabilirliğine tasarlayabilme olanağı tanır. Eksistensiyal bakımdan anlaşılan vicdanın çağrısı, daha önce[1] yalnızca bir iddia olanı şimdi açıkça beyan etmektedir: Tekinsizlik Dasein'ın peşinden gider ve onun kendini unutan kaybolmuşluğunu tehdit eder.

Böylece Dasein hem çağrıda bulunan hem de çağrıda bulunulandır önermesinin formel boşluğu ve kendiliğinden anlaşılırlığı ortadan kalkar. *Vicdan, ihtimam-göstermenin çağrısı olarak açığa vurur kendini*: Çağrıda bulunan, fırlatılmışlığı (zaten-içinde-var-olma) içinde kendi

[1] Bkz. § 40, s. 189.

var-olabilirliğinin kaygısını duyan Dasein'dır. Keza çağrıda bulunulan da Dasein'dır: kendi en zati var-olabilirliğine (kendini-öncelemeye) çağrıda bulunulandır o. Herkes içine düşmüşlükten (ilgilenilen dünyada zaten-beraber-var-olmadan) çıkagelen bir davetle Dasein'a
278 seslenilmektedir. Dasein kendi varlığının temelinde ihtimam-gösterme olduğu içindir ki vicdanın çağrısı yani onun kendisi ontolojik bakımdan olanaklıdır.

Böylece artık, Daseinsal olmayan güçlere sığınmaya gerek kalmayacaktır. Çünkü böylesi güçlere geri gitmek, çağrının tekinsizliğini açıklığa kavuşturmadığı gibi onu daha ziyade yok etmektedir. Sonuç itibariyle, vicdanla ilgili yalan yanlış "açıklamaların" nedeni, çağrının fenomenal bulgusunu tespit ederken bile *kısa düşen* bir bakışta bulunmak ve Dasein'ı sessiz sedasız biçimde tesadüfi bir ontolojik belirlenmişlik veya belirlenmemişlik içinde varsaymakta yatmıyor mu? Neden yabancı güçlerde malumat arayalım ki, Dasein'ın varlık analizinin hareket noktasını *gereğinden düşük* bir yerden alıp almadığımızdan öncelikle emin olmadıkça yani Dasein'ı etkisiz, şu veya bu şekilde mevcut-olan, kişisel bilinçle donatılmış bir özne olarak varsayıp varsaymadığımızdan emin olmadıkça?

Ama yine de çağrıda bulunanı (ki dünyasal bakımdan o "hiç kimsedir") bir güç olarak tefsir edince, "nesnel olarak hazır bulunan" bir şeyi tarafsızca kabul ediyormuş gibi olunmaktadır. Fakat doğru biçimde bakacak olursak bu tefsir, vicdandan kaçmaktan başka bir şey olmayacaktır. Yani Dasein'ın kendi varlığının tekinsizliğini herkesten ayıran o ince duvardan adeta gizlice kaçıp kurtulmaya çalıştığı bir çıkış yoludur. Vicdanın bu tefsiri, çağrıyı "evrensel olarak" bağlayıcı olan, "yalnızca öznel olmayan" bir ses olarak kabul etmektedir. Hatta bu "evrensel" vicdan daha da yüceltilip "dünya vicdanı" mertebesine çıkarılmaktadır: Fenomenal karakteri bakı-

mından bir "o" ve "hiç kimse" olan yani aslında münferit "öznede" tam da bu belirsiz olan olarak konuşandır.

Peki ama, bu "kamusal vicdan" – herkesin sesinden başka nedir ki? Nasıl olmuş da Dasein "dünya vicdanı" gibisinden kuşku götürür bir icada varmıştır? *Çünkü* vicdan kendi temeli ve özünde *hep benimkidir*. Üstelik bu, hep kendi en zati var-olabilirliğime çağrıda bulunulduğu anlamında değildir yalnızca. Bilakis çağrı, hep ben kendim olan varolandan gelmektedir.

Çağrıda bulunmanın saf fenomenal karakterini izleyen yukarıdaki çağrıda bulunan yorumu yüzünden vicdanın "gücü" azaltılmış ve "salt öznel" hale getirilmiş değildir. Aksine: Çağrının amansızlığı ve apaçıklığı tam da bu sayede özgür kalmaktadır. Seslenmenin "nesnelliği," buradaki yorumun ona kendi "öznelliğini" bırakması ve herkes-benliğinin hakimiyetini reddetmesiyle haklılığına kavuşacaktır.

Vicdanı ihtimam-göstermenin çağrısı olarak yorum- 279
ladığımız için herkes şu karşı soruyu soracaktır elbette: "Doğal deneyimden" bu kadar uzaklaşmış bir vicdan tefsiri, deneye tabi tutulabilir mi? Vicdan öncelikle ve çoğunlukla yalnızca *azarlayıcı* ve *ikaz* ediciyse, nasıl olacak da en zati var-olabilirliğe *çağrıda bulunan* işlevi görecektir? Vicdan en zati var-olabilirliğimiz hakkında sahiden bu kadar belirsiz ve boş mu konuşmaktadır? Yoksa gerçekleşmiş veya kastedilmiş hata veya ihmallerimiz hakkında daha belirli ve somut şeyler mi söylemektedir? İddia edilen seslenme vicdan "*azabı*"ndan mı, yoksa "*rahatlığı*"ndan mı doğmaktadır? Vicdanın verdiği pozitif herhangi bir şey var mıdır, o aslında yalnızca eleştirel bir işlev görmez mi?

Bu tür itirazların haklılığını inkar etmek mümkün değildir. Vicdanla ilgili bir yorumdan, her gün tecrübe edilegelen bu fenomenin "herkesçe" tanınması gerektiği talep edilebilir. Fakat bu talebe yanıt vermek, onto-

lojik yorum adına alelade ontik vicdan anlayışını bir üst mahkeme kabul etmek anlamına gelmemelidir. Keza yukarıdaki itirazlar, buradaki vicdan analizi henüz hedefine ulaşmamış olduğu için çok erken sayılmalıdır. Zira şu ana kadar yapılmaya çalışılan, *Dasein'ın bir fenomeni olarak* vicdanı bu varolanın ontolojik konstitüsyonu üzerine geri taşımak olmuştur. Bunu yapmaktaki amaç, Dasein'ın kendisinde yatan *kendi en zati var-olabilirliğinin tanıklığı* olarak vicdanı anlaşılır kılmaktır.

Vicdanın neye tanıklık ettiğini tam olarak belirleyebilmek için, çağrıya sahici biçimde tekabül eden *kulak vermenin* hangi karaktere sahip olması gerektiği yeterli bir açıklıkla sınırlandırılmalıdır. Zira çağrıyı "izleyen" *sahih* anlayış, vicdan fenomenine daha sonra ilave olunan bir ek, gerçekleşen veya gerçekleşmeyen bir işlem değildir. Vicdan yaşantısını *tam* olarak kavrayabilmek için, sesleniş anlayışı *içinden* ve onunla *birlikte* hareket etmek gerekir. Çağrıda bulunan ile çağrıda bulunulan *hep kendi* zati Dasein'ım ise, çağrıyı duymazdan gelmelerin her birinde yani yanlış kulak verişlerin tamamında Dasein'ın *belirli bir varlık türü* yatıyor demektir. "Ardından hiçbir şeyin gelmediği" havada uçuşan bir çağrı, eksistensiyal bakımdan olanaksız bir kurmacadır. Çünkü "*hiçbir şeyin* gelmemesi" Daseinsal bakımdan *pozitif* bir şeyi imlemektedir.

Demek ki sesleniş anlayışının analizi sayesinde ancak *çağrının ne anlatmak istediğini* belirtik biçimde irdeleme olanağı doğabilecektir. Fakat vicdan hakkındaki yukarıdaki genel ontolojik karakterizasyon sayesinde vicdan
280 içinde çağrıda bulunulanı eksistensiyal bakımdan "borçluluk/suçluluk" olarak kavramak mümkün olabilecektir. Tüm vicdan yaşantıları ve tefsirleri şunun üzerinde mutabıktırlar ki vicdanın "sesi" şu veya bu şekilde bir "borçluluktan/suçluluktan" söz etmektedir.

§ 58. Seslenişi Anlama ve Suçluluk/Borçluluk

Sesleniş anlayışında kulak verileni fenomenal bakımdan kavrayabilmek için, seslenme konusuna yeniden geri dönmek gerekir. Herkes-benliğine sesleniş, en zati benliğimizin kendi var-olabilirliğine Dasein olarak (yani ilgilenici dünya-içinde-varolma ve başkalarıyla birlikte-varolma olarak) davet edilmek demektir. Bu yüzden, çağrının neye davet ettiğinin eksistensiyal yorumu (eğer kendi yöntemsel olanak ve görevlerini doğru biçimde anlamışsa) somut tikel bir varoluş olanağını sınırlandırıyor olmayacaktır. İlgili Dasein'a hep varoluşa-dair olarak çağrıda bulunulanı sabitlemek mümkün değildir, zaten amaç da bu değildir. Bilakis yapılması gereken, fiili-varoluşa-dair var-olabilirliğe *ait olanın eksistensiyal olanak koşulunu* tespit etmektir.

Dasein *kendine* seslenişe ne kadar ilintisiz olarak kulak verip anlarsa ve eğer herkesin dedikleri, yakıştırdıkları ve geçerli kabul ettikleri çağrının anlamını ne kadar az çarpıtırsa, o zaman çağrının varoluşa-dair kulak kabartıcı anlayışı da o kadar sahih olur. Sesleniş anlayışının sahihliğinde özü itibariyle ne yatmaktadır? Çağrıda özü itibariyle hep anlaşılır *kılınmak* istenen fakat fiilen her seferinde anlaşılmayabilen nedir?

Bu soruya şu tezimizle zaten bir yanıt tayin etmiştik: Çağrı, hakkında konuşulabilecek *hiçbir şey* "söylemez," hadiseler hakkında herhangi bir malumat vermez. Çağrı Dasein'ı kendi var-olabilirliğine doğru *öne* yöneltir. Çağrı tekinsizlikten *çıkagelendir*. Çağrıda bulunan belirsizdir ama çağrısının çıkageldiği neredenliği çağrı açısından kayıtsız bir şey değildir. Çağrı sırasında bu neredenlik (fırlatılmış münferitleşmenin tekinsizliği) onunla birlikte çağrılmaktadır yani birlikte açımlanmaktadır. Öne-çağırma sırasındaki çağrının neredenliği, geriye çağırmanın nereyeliğidir. Çağrı ideal ve evrensel bir var-o-

labilirlik anlayışını sağlıyor değildir. Çağrı onu, ilgili Dasein'ın münferitleşmiş var-olabilirliği olarak açımlar hep. Çağrıyı öne-çağırıcı geriye-çağırma olarak anladığımız takdirde onun açımlama karakterini tam olarak belirleyebiliriz ancak. Bu şekilde kavranılmış bir çağrıyı cihet alarak ancak onun *neyin* anlaşılmasını istediğini sormak mümkün olabilir.

Peki ama, çağrının ne dediğine ilişkin soruya, tüm vicdan deneyimlerinde hep kulak verilen veya duymazdan gelinen şeylere "yalın olarak" işaret etmek suretiyle çok daha kolay ve güvenilir biçimde cevap vermek daha olası
281 değil midir? Şöyle ki: Çağrı Dasein'a "suçlu/borçlu" olarak seslenir veya ikaz edici vicdanda olduğu üzere olası bir "suçluluğa/borçluluğa" işaret eder ya da "huzurlu" bir vicdan olarak "herhangi bir suçtan/borçtan haberdar olmadan" onaylayıcı olur. Ama keşke söz konusu vicdan deneyim ve tefsirlerinde "müşterek olarak" deneyimlenen bu "suçluluk/borçluluk" aslında bambaşka surette belirlenmemiş olsaydı! Hatta bu "suçluluğun/borçluluğun" anlamını müştereken kavramak mümkün olabilseydi bile, suçlu/borçlu-olmanın *eksistensiyal kavramı* karanlıkta kalmaya devam edecektir. Fakat eğer Dasein, bizzat kendine "suçlu/borçlu" diye hitap ediyorsa, o zaman suçluluk/borçluluk idesini Dasein'ın varlık yorumundan başka bir yerden sağlamak mümkün olabilir mi hiç? Ama bir kez daha şu soru karşımıza çıkar: *Nasıl suçlu/borçlu olduğumuzu ve suçluluğun/borçluluğun ne demek olduğunu kim söyler*? Suçluluk/borçluluk idesi keyfi biçimde uydurulup Dasein'a zorla iliştirilmiş bir şey olamaz. Eğer suçluluğun/borçluluğun özünü anlamak esasen olanaklı ise, o zaman Dasein'da bu olanağın hatları önceden çizilmiş olmalıdır. Bu fenomen üzerindeki perdeyi kaldıracak yolun izini nasıl sürebiliriz? Suçluluk/borçluluk, vicdan ve ölüm gibi fenomenlere ilişkin bütün ontolojik araştırmalar, hergünkü Dasein tefsirinin bunlar hakkında "söy-

lediklerini" başlangıç noktası almak mecburiyetindedir. Dasein'ın düşmüş varlık türü içinde, aynı zamanda, Dasein'ın tefsirinin çoğunlukla *gayrisahih* "cihete" sahip olduğu ve "öze" isabet etmediği de yatmaktadır. Çünkü asli olarak uygun olan ontolojik soru formülasyonu onun için bu sırada yabancı kalmaktadır. Fakat yine de bütün yanlış bakışlarda, bu fenomenin asli "idesine" ilişkin bir talimat açığa çıkmaktadır: "Suçluluğun/borçluluğun" asli eksistensiyal anlamına ilişkin ölçütü nereden alacağız? Şöyle ki: "Suçlu/borçlu," "ben varımın" yüklemi olarak ortaya çıkmaktadır. Yoksa acaba, gayrisahih tefsirde "suçluluk/borçluluk" olarak anlaşılana göre, bizatihi Dasein'ın varlığında yani fiilen varolduğu müddetçe ne ise o olduğunda, suçlu/borçlu olarak *var* olma mı yatmaktadır?

Dolayısıyla çağrı sırasında çağrıda bulunulanın eksistensiyal anlamına ilişkin sorunun yanıtı, müştereken kulak verilen "suçluluğa/borçluluğa" göndermede bulunularak verilemeyecektir. Çünkü çağrıda bulunulana "suçlu/borçlu" denilirken neyin kastedildiğini, hergünkü tefsir yüzünden anlamının neden ve nasıl tersine çevrildiğini anlaşılır kılabilmek için onu öncelikle kavramlaştırmak gerekmektedir.

Hergünkü feraset, "suçlu/borçlu-olmayı" öncelikle "borçlu olmak," "birine verecekli olmak" olarak anlar. Başkasına hakkını geri vermek demektir bu. "*Borcu olma*" olarak "suçlu/borçlu-olma," başkalarıyla birlikte-varolmanın minvali olup temin ve tedarik etme olarak ilgilenmenin alanı içinde kalmaktadır. Bu ilgilenmelerin modusları arasında mahrum bırakma, ödünç verme, alıkoyma, gasp etme, çalma yani başkalarının sahiplik iddialarına şu veya bu şekilde itibar etmeme de bulunmaktadır. Bu türden suçlu/borçlu-olma *ilgilenilebilir-olanlara* ilişkindir. 282

Öte yandan suçlu/borçlu-olma, "bir şeyin müsebbibi olma" imlenimine de sahiptir: yani bir şeyin nedeni,

yaratıcısı veya "vesilesi" olma. Bir şeylerin "müsebbibi olma" anlamındaki bu "suçlu/borçlu-olma," başkalarına hiçbir şey "borcu olmadan" veya "suçlu/borçlu-olmaksızın" cereyan edebilir. Öte yandan müsebbibi olmasak bile başkasına borcumuz olabilir. Biri, "benim adıma" başka birine "borçlanabilir."

Suçlu/borçlu-olmanın "birine borcu olma" ve "bir şeyin müsebbibi olma" gibi alelade imlenişleri bazen biraraya gelebilir ve "*kendini sorumlu hale getirme*" dediğimiz bir tutumu doğurur: yani borçlu duruma düşmenin müsebbibi olmak ve bu yüzden birinin hakkını ihlal ederek suçlu hale gelme. Bir alacak talebini yerine getirememe, zorunlu olarak bir şeyin sahipliğine yönelik olmayabilir ve hatta esasen kamusal birlikte-olmaklığı düzenleyebilir. Hak ihlali yüzünden "kendini sorumlu hale getirme," aynı zamanda "*başkalarından sorumlu olma*" karakterine de sahip olabilir. Bu bizatihi hak ihlali şeklinde değil, benim yüzümden başkasının varoluşunun tehlikeye düşmesi, yanlış yönlendirilmesi veya sekteye uğraması şeklinde olur. Başkalarından sorumlu olma, "kamusal" yasa ihlal edilmeksizin de mümkün olabilmektedir. O halde, başkalarından sorumlu olma anlamındaki suçlu/borçlu-olmanın formel kavramını şu şekilde belirleyebiliriz: başkasının Dasein'ında bir noksanlığa *neden olma*, öyle ki bu neden oluş, kendi ne-içinliğinden hareketle kendini bir "noksanlık" olarak belirler. Bu noksan-olmaklık, başkalarıyla varoluşsal birlikte-olmaya yönelik bir talebe karşılık verememektir.

Bu türden taleplerin nasıl ortaya çıktığı, bu ortaya çıkış zemini üzerinden onların talep ve yasa karakterinin kavranış minvallerinin ne olduğu sorularını gözardı edeceğiz. Her ne olursa olsun, en son anlamdaki *suçlu/borçlu-olma*, bir "ahlaki talebin" ihlal edilmesi demek olduğu için *Dasein'ın bir varlık türü* olmaktadır. Aynı şey "kendini suçlu duruma düşürmek," "borcu olmak"

ve genel olarak "bir şeyin müsebbibi olmak" gibisinden suçlu/borçlu-olmalar için de geçerlidir. Çünkü bunlar da Dasein'ın tutumları arasında bulunur. Eğer "ahlaki suçla/borçla yüklü olma" Dasein'ın bir "niteliği" olarak ele alınırsa onun hakkında pek fazla bir şey söylenmiş olunmaz. Aksine, söz konusu karakterizasyonun, Dasein'ın bu "varlık belirlenimi" türünü önceki tutumlara göre ontolojik bakımdan sınırlandırmak için yeterli olmadığını gösterir bu. Ahlaki suç/borç kavramı, ontolojik bakımdan o kadar az açıklığa taşınmıştır ki bu fenomen kav- 283
ramı içine cezai ehliyet düşüncesini ve hatta bir şeylerin müsebbibi olmayı veya onu bile bu düşünceden hareketle belirleyen fikirleri buna dahil eden tefsirler hakim hale gelmiş ve öyle kalmıştır. Oysa böyle yapmakla "suçlu/borçlu" olma, birtakım hak iddialarının hesaplayıcı ilgilenme alanı içine itilir yeniden.

Suçluluk/borçluluk fenomenini "borcu olma" ve hak ihlali konularıyla zorunlu olarak ilintilendirmeden açığa kavuşturabilmek için, ilkesel olarak öncelikle Dasein'ın suçlu/borçlu-*olmaklığı* yani "suçlu/borçlu" olma idesi Dasein'ın varlık türü içinden hareketle kavramak gerekir.

Bu amaçla "suçlu/borçlu" olma idesi o kadar *formalize* edilmelidir ki başkalarıyla ilgilenici birlikte-olmayla ilintili alelade suçlu/borçlu-olma fenomenleri *dikkatlerden çıksın.* Suçluluk/borçluluk idesi yalnızca hesap edici ilgilenmeler alanının dışına ve ötesine çıkarılmakla kalmamalı, bilakis ihlal edilen ödev ve yasalar yüzünden üzerine suç/borç almış olma ilintilerinden de kurtarılmalıdır. Çünkü zorunlu olarak burada da suçluluk/borçluluk, bir *noksanlık* olarak, olması gereken ve olması mümkün olan bir şeyin yoksunluğu olarak belirlenmiştir. Ama yoksun olma, mevcut-olmama demektir. Oysa olması gereken bir şeyin mevcut-olmamaklığı olarak noksanlık, mevcut-olanların bir varlık belirlenimidir. Bu anlamda, özü itibariyle varoluşta herhangi bir noksanlık yoktur:

kusursuz olduğu için değil, varlık karakteri mevcut-olmaklıktan farklı olduğu için.

Ama yine de "suçlu/borçlu" olma idesinde *hiç* karakteri yatmaktadır. Eğer "suçlu/borçlu" olma, varoluşu belirleyebiliyor olacaksa, o zaman şu ontolojik mesele ortaya çıkacaktır: Bu hiçin *hiç-karakteri* eksistensiyal bakımdan açıklığa kavuşturulması gerekir. Öte yandan, "suçlu/borçlu" olma idesine, bir şeylere neden olma da aittir ki bu da zaten "bir şeyin müsebbibi olma" şeklinde ifade edilmiş olan suçluluk/borçluluk kavramında kayıtsız biçimde dile gelmiş idi. Dolayısıyla "suçlu/borçlu" olmanın formal eksistensiyal idesi şu şekilde belirlenebilir: Bir hiç ile belirlenmiş bir varlığın zemini-olma – yani bir *hiçselliğin zemini-olma.* Eksistensiyal bakımdan anlaşılan suçluluk/borçluluk kavramında yatan *hiç* idesi, olanaklı veya talep edilen bir mevcut-olanla ilintililiği dışta tutuyorsa ve ayrıca esasen Dasein bir mevcut-olana veya geçerli-olana (bizzat olmadığına veya *kendi* minvali içinde olmadığına yani *varolmadığına*) göre ölçülmeyecekse eğer, noksanlığın zemini-olması yüzünden neden olanı "noksan" diye hesap etme olanağı ortadan kalkmış olacaktır. Zira Daseinsal bakımdan "neden" olunan bir noksanlığa yani bir talebin yerine getirilmeyişine bakı-
284 larak bu "nedenin" noksanlığı çıkarsanamaz. Bir şeylere zemin olma, onda temellenen ve ortaya çıkan olumsuzlayanın hiç-karakterine sahip olmak mecburiyetinde değildir. Zemin, hiçselliğini kendi temellendirdiklerinden hareketle geri elde etme mecburiyetinde değildir. O halde onda şu yatıyor olacaktır: *Suçlu/borçlu-olma bir suçluluğun/borçluluğun sonucu değildir. Tam aksine: Suçluluk/borçluluk asli bir suçlu/borçlu-olma "zemini üzerinde" olanaklıdır.* Bu, Dasein'ın varlığında gösterilebilir mi ve eksistensiyal bakımdan bu nasıl mümkün olabilir?

Dasein'ın varlığı ihtimam-göstermedir. İhtimam-gösterme olgusallığı (fırlatılmışlık), varoluşu (tasarım) ve

düşmüşlüğü kapsar. Dasein fırlatılmış olarak varolur yani kendi şuradalığına kendi eliyle taşınmış *değildir.* Varolmak suretiyle Dasein var-olabilirlik olarak belirlenmiştir: Kendine aittir ama yine de kendini kendine emanet etmiş *değildir.* Dasein varolmak suretiyle asla kendi fırlatılmışlığının ardına geçemez: "Tam da öyle var olmaklığını ve var olmak mecburiyetinde olmaklığını" *kendi* kendi-*olmaklığından* serbest bırakıp şuradalığına taşıyamamaktadır çünkü. Fakat fırlatılmışlık, fiilen vukubulmuş ve Dasein'ın başına gelip ondan yine kopup düşmüş geride kalan bir hadise değildir. Bilakis *Dasein,* var olduğu müddetçe ihtimam-göstermedir ve ihtimam-gösterme olarak kendi "öyleliğidir." *Böyle bir varolan olarak* Dasein, ona tevdi edilmiş varolan olarak varolabilmekte ve *varolarak* kendi var-olabilirliğinin nedeni *olabilmektedir.* Dasein kendi temelini *kendisi atmadığı* halde onun ağırlığı altında durmakta ve bu onun duygu durumunu bir yük olarak açığa çıkarmaktadır.

Peki Dasein, bu fırlatılmış zemin olarak nasıl *vardır*? Yalnızca şöyle: İçine fırlatıldığı olanaklara kendini tasarlayarak. Kendi kendisinin zeminini oluşturmak mecburiyetinde olan kendisi, bu zemine *asla* hakim olamamaktaysa da zemin-olmaklığını varolmak suretiyle kendi üzerine almak durumundadır. İşte, kendi kendisinin fırlatılmış zemini olarak var olma, ihtimam-göstermenin meselesi olan var-olabilirliktir.

Zemin-olma olarak yani fırlatılarak varolan Dasein, kendi olanaklarının hep gerisinde kalır. Dasein asla kendi zemininin *öncesinde* varolamamakta, hep *ondan hareketle* ve *o olarak* varolabilmektedir. Buna göre zemin-olmaklık, kendi zati varlığına temelli olarak *hiç* hakim olamamak demektir. İşte bu *hiç,* fırlatılmışlığın eksistensiyal anlamına aittir. Zemin-olmak suretiyle kendi kendisinin hiçselliği olarak *vardır.* Burada hiçsellik mevcut-olmama veya hazırda-olmama demek değildir. Bilakis Dase-

in'ın bu *varlığını* yani fırlatılmışlığını tesis edendir. Bu hiçin hiç-karakteri eksistensiyal bakımdan belirlenmiştir: Dasein *kendi* olarak varolurken, fırlatılmış varolan
285 *olarak* kendidir. Dasein kendi *sayesinde değil* söz konusu zeminden hareketle kendine *serbest bırakılmıştır ki bu* zemin *olarak* var olabilsin. Dasein kendi varlığının zemini değildir, bilakis bu zemin, kendi tasarımından ortaya çıkar. Çünkü Dasein, kendi-olmaklık olarak bu zeminin *varlığıdır*. Bu zemin, zemin-olmaklığı devralmak mecburiyetinde olan bir varolanın zeminidir daima.

Dasein varolarak kendinin zemindir yani kendini olanaklardan hareketle anlar ve anlayarak fırlatılmış varolan olarak var olur. Ama bunda şu yatar: Var-olabilerek şu ya da bu olanak içinde durur, hep bir öteki olanakta *değildir* ve varoluşa-dair tasarımda ondan feragat etmiştir. Tasarım, hep fırlatılmış olduğu için yalnızca zemin-olmanın hiçselliği tarafından belirlenmiş olmakla kalmaz, bilakis *tasarım olarak* özü itibariyle bizatihi *hiçseldir*. Bu belirlenim "başarısız" veya "değersiz" gibisinden bir ontik nitelik anlamına gelmez. Bilakis tasarımın varlık yapısının eksistensiyal konstitüsyonudur. Burada kastedilen hiçsellik, Dasein'ın kendi varoluşuna-dair olanaklarına özgür oluşuna aittir. Özgürlük ise ancak bir olanağın seçilmesiyle *var* olur: Ötekinin seçilmemiş-olmaklığını ve ötekini-de-seçebilir-olmamaklığını taşıyabilmek demektir.

Özü itibariyle hem fırlatılmışlığın, hem de tasarımın yapısında hiçsellik yatmaktadır. Düşmüşlük içindeki *gayri*sahih Dasein'ın hiçsellik olanağının zemini odur. Düşmüşlük olarak her gayrisahih Dasein zaten hep fiili olarak vardır. *Kendi özü bakımından ihtimam-gösterme, tamamen hiçsellikle doludur*. Dasein'ın varlığı demek olan ihtimam-gösterme, fırlatılmış tasarım olarak şu demektir buna göre: bir hiçselliğin (hiçsel) zemin-olmaklığı. Bu da şu anlama gelir: *Bizatihi Dasein suçludur/borç-*

ludur (eğer hiçselliğin zemin-olmaklığını suçluluğun/borçluluğun formel eksistensiyal belirlenimi olarak ifade etmekte haklıysak).

Eksistensiyal hiçsellik asla yoksunluk karakterine, önceden belirlenen ama Dasein'ın erişemediği bir idealin noksanlık karakterine sahip değildir. Bilakis bu varolanın varlığı, onun tasarlayabileceği ve çoğunlukla erişebileceği her şeyden *önce* olup zaten *tasarım olarak* hiçseldir. Dolayısıyla, bu hiçsellik Dasein'da ara sıra görülen, ona karanlık bir nitelik olarak ilişmiş olan, Dasein yeterince geliştiğinde söküp atılabilen bir şey değildir.

Ama yine de bu eksistensiyal hiçselliğin *hiçliliğinin ontolojik anlamı* halen karanlıktadır. Fakat aynı şey *esasen hiçin ontolojik özü* açısından da geçerlidir. Her ne kadar ontoloji ve mantıkbilim, hiçe epeyce güvenmiş ve böylelikle yer yer olanaklarını görünür kılmışsa da, onu ontolojik bakımdan açığa çıkaramamıştır. Ontoloji hiçi hazır bulmuş ve ondan yararlanmıştır. Peki ama her hiçin, 286
noksanlık anlamında bir olumsuzlayanı imlemesi o denli kendiliğinden anlaşılır mıdır? Onun bir "geçişi" tesis ettiğini söyleyerek kendisinin bütün pozitifliğini tüketmiş mi oluruz? Neden her diyalektik, olumsuzlamaya sığınır ama onu diyalektik olarak *bizatihi* temellendirmez, hatta onu bir *mesele olarak* bile sabitleyemez? Hiçliliğin *ontolojik kaynağı* hiç mesele edilmiş midir, yahut *daha önce* hiç meselesinin ve onun hiçliliğinin ve olanağının üzerine dayanacağı zeminin *koşulları* hiç aranmış mıdır? Bütün bunların yanıtını, *esasen varlığın anlamının tematik olarak açıklığa kavuşturuluşundan* başka bir yerde bulmak mümkün müdür?

Suçluluk/borçluluk fenomeninin ontolojik yorumu için bile, aslında pek şeffaf olmayan yoksunluk ve noksanlık kavramları yeterli değildir (her ne kadar yeterince formal olarak kavranıldıklarında yaygın bir kullanıma imkan tanısalar da). Öte yandan eksistensiyal bir feno-

men olan suçluluğa/borçluluğa, kötülük idesini (*privatio boni* olarak *malum*'u) cihet alarak yaklaşmak ise hiç mümkün değildir. Zira hem *bonum*'un, hem de *privatio*'nun ontolojik kaynağı *mevcut-olanlar* ontolojisine dayanmakta olup aynı şey onlardan "çıkarılan" "değer" idesi için de geçerlidir.

Varlığı ihtimam-gösterme olan bir varolan, kendi üzerine yalnızca fiili suçluluk/borçluluk almakla kalmaz, bilakis kendi varlığının zemininde zaten suçlu/borçlu olarak *var* olur. Bu suçlu/borçlu-olma, Dasein'ın fiilen varolarak suçlu/borçlu olabilmesinin ontolojik koşulunu sunmaktadır öncelikle. Bu özsel suçlu/borçlu-olma, "ahlaki" iyilik ve kötülük olanağının yani esasen ahlakiliğin ve onun fiilen olası hallerinin eşit derecede asli eksistensiyal koşuludur. Asli suçlu/borçlu-olma ahlakilik üzerinden belirlenemez çünkü ahlak zaten suçlu/borçlu-olmayı bizatihi varsayar.

Peki, Dasein'ın bu asli suçlu/borçlu-olmasını hangi deneyim dile getirmektedir? Ama buna ilişkin karşı soru da unutulmamalıdır: "Şurada" suçlu/borçlu "olabilmek" için bir suçlu/borçlu-olma bilinci mi uyanmış olmalıdır, yoksa suçlu/borçlu-olmanın "uykuda" olması tam da asli suçlu/borçlu-olmayı beyan ediyor değil midir? Bunun öncelikle ve çoğunlukla açımlanmamış kalması ve Dasein'ın düşmüş varlığı tarafından kapalı tutulması, aslında yalnızca söz konusu hiçselliği *ortaya çıkarmaktadır*. Bu yüzdendir ki suçlu/borçlu-*olma*, onun hakkındaki herhangi bir *bilgiden* daha aslidir. Ve Dasein kendi varlığının zemininde vecibeli suçlu/borçlu olduğu ve fırlatılmış düşmüş varlık olarak kendini ona kapalı tuttuğu içindir ki vicdan olanaklı olabilmektedir: Aksi takdirde çağrı, *bu suçlu/borçlu-olmayı* temelden anlaşılır kılamazdı.

Çağrı, ihtimam-göstermenin çağrısıdır. İhtimam-gösterme dediğimiz varlığı tesis eden suçlu/borçlu-olma-
287 dır. Tekinsizlik içindeyken Dasein asli olarak kendisiyle

birlikte durur. Dasein'ı tekinsizlik, onun en zati var-olabilirlik olanağına ait kendi pür hiçselliğiyle yüz yüze getirir. Dasein ihtimam-gösterme olarak kendi varlığını mesele ettiği takdirde, fiilen-düşmüş herkes olarak kendini tekinsizlikten hareketle kendi var-olabilirliğine çağırır. Seslenme öne-çağıran geri-çağırmadır. *Öne*: kendisi olarak var olduğu fırlatılmış varolanı, varolmak suretiyle devralma olanağına. *Geri*: varoluşa dahil etmek mecburiyetinde olduğu hiçsel zemin olarak anlayacağı fırlatılmışlığa. Vicdanın öne-çağıran geri-çağırışı Dasein'ın, herkes içindeki kaybolmuşluğundan kendini kurtarıp (kendi varlığının hiçsel tasarım olanağının hiçsel zemini olarak durduğu bu yerden) yeniden kendine geri getirmesi gerektiğini yani *suçlu/borçlu olduğunu* anlamasını sağlar.

Dasein'ın kendini bu şekilde anlamasını sağladığı şey, bu durumda, esasen kendi hakkında bir bilgi sunuyor olacaktır. Ve bu çağrıya tekabül eden kulak verme, "suçlu/borçlu" olma olgusunun *bilgi edinimi* olacaktır. Üstelik bu çağrı bir davet karakterine sahip olacaksa, buradaki vicdan tefsiri vicdanın işlevini tam olarak ters yüz etmeyecek midir? Suçlu/borçlu-olmaya davet, kötü olmaklığa davet olmayacak mıdır?

En zorba yorumlar bile çağrının bu gibi bir anlamını vicdana yüklemek istemeyecektir. Peki o zaman, "suçlu/borçlu-olmaya davet" başka ne demek olacaktır?

Çağrının anlamını belirgin kılabilmek için suçlu/borçlu-olmanın eksistensiyal anlamı cihet alınmalıdır: Bir eylemin veya ihmalin "yarattığı" sebep oluş anlamındaki türetilmiş bir suçluluk/borçluluk kavramı olarak değil. Bunu talep etmek keyfilik değildir eğer Dasein'ın kendisinden gelen vicdanın çağrısı yalnızca ona yönelik ise. Bu durumda suçlu/borçlu-olmaya davet, benim zaten Dasein olarak hep var olduğum var-olabilirliğime ilişkin öne-çağırma demek olacaktır. Bu varolan, bazı kusur

veya ihmalleri yüzünden kendine bir "suç/borç" yüklemek mecburiyetinde olmayacaktır. Dasein zaten öyle var olduğu *sahih* "suçluluk/borçluluk" olarak *var* olacaktır.

Dolayısıyla, seslenmeye isabetli kulak verme, kendi en zati var-olabilirliği içinde kendini anlamayla aynı şey demek olacaktır. Başka bir deyişle, *en zati* sahih sorumlu olabilirlik olanağına kendini tasarlamaktır. Bu olanağa kendini anlamasal öne-çağırma, Dasein'ın çağrıya *özgür kalmasını* da kapsar: seslenilebilir oluşa hazır olma. Dasein çağrıyı anlayabildiğinden, *en zati varoluş olanağına kulak verebilendir.* O artık kendini seçmiştir.

288 Bu seçimle birlikte Dasein, herkes-benliğine kapalı kalan kendi en zati suçlu/borçlu-olmaklığını olanaklı kılar. Herkes anlayışı, kullanılabilir kural ve kamusal normlara uymayı ya da uymamayı bilir yalnızca. Bunlar ihlal edildi mi, hesabını tutar ve nasıl tazmin edileceğine bakar. En zati suçlu/borçlu-olmadan gizlice kaçmıştır ama daha yüksek bir sesle hataları konuşur hale gelmiştir. Ama seslenme söz konusu olduğunda herkes-benliği, kendiliğin en zati suçlu/borçlu-olmaklığına çağrılır. Çağrıyı anlamak seçmek demektir: ama vicdanı seçmek değildir, çünkü vicdan bizatihi seçilemez. Seçilen, en zati suçlu/borçlu-olmaya özgür olma olarak vicdana-*sahip-olmadır. Çağrıyı anlama* şu demektir: *vicdana-sahip-olmayı-isteme.*

Fakat bu, şu demek değildir: "iyi vicdana" sahip olmayı isteme, "çağrıyı" kasten hoş tutma. Bilakis çağrının kendisine yönelmesine hazır olmaktır yalnızca. Vicdana-sahip-olmayı-isteme, fiili sebebiyet vermeleri araştırmaktan olduğu kadar, özü itibariyle "suçlu/borçlu" anlamındaki suçluluktan/borçluluktan *özgürleşme* eğiliminden de uzaktır.

Daha ziyade, vicdana-sahip-olmayı-isteme, fiili sorumlu olma olanağının en asli varoluşa-dair koşuludur. Çağrıyı anlayarak Dasein, kendi seçtiği var-olabilirli-

ğinden hareketle kendi en zati benliğini *bizatihi eyleme taşır*. Dasein ancak böylelikle sorumlu *olabilir*. Fakat her eylem, zorunlu olarak fiilen "vicdansızdır." Yalnızca fiili ahlaki sebebiyet vermelerden kaçınmadığı için değil, kendi hiçsel tasarımının hiçsel zemini üzerinde hep başkalarıyla birlikte-olurken zaten onlara suçlu/borçlu olduğu için. Böylelikle vicdana-sahip-olmayı-isteme, özsel vicdansızlığı devralmaya dönüşür ki varoluşa-dair bir olanak olarak "iyi" *olmak* ancak onda olanaklı olur.

Çağrı herhangi bir şeyin bilgisini sunmadığı halde yalnızca eleştirel değil *pozitiftir* de. Çağrı Dasein'ın en asli var-olabilirliğini suçlu/borçlu-olma olarak açımlar. Dolayısıyla vicdan, Dasein'ı kendi en zati var-olabilirliği önüne çağırdığı bir *tanıklık* olarak ortaya çıkmış olur. Bu şekilde tanıklık edilen sahih var-olabilirlik eksistensiyal bakımdan daha somut biçimde belirlenebilir mi? Öncelikle şu soru öne çıkar: Dasein'ın kendisinde tanıklık edilen bir var-olabilirliği bu şekilde ortaya çıkarmak yeterli apaçıklık sağlamakta mıdır? Yoksa burada vicdanı, Dasein'ın konstitüsyonuna geri dönerek tek taraflı biçimde yorumlamış, alelade vicdan tefsirleriyle tanıdığımız bulguları alelacele atlayarak konuyu ele almış mı oluyoruz? Yukarıdaki yorumda vicdan fenomenini "gerçekte" nasılsa yeniden öyle görmek mümkün müdür? Yoksa, kendine fazlaca güvenen bir cüretkarlıkla, Dasein'ın varlık konstitüsyonundan hareketle belirli bir vicdan idesi mi çıkarsanmıştır? 289

Vicdan yorumunun son adımında (vicdanın tanıklık ettiği sahih var-olabilirliğin eksistensiyal sınırlandırılışı) alelade vicdan anlayışını da erişime açabilmek için, ontolojik analizlerimizin sonuçları ile hergünkü vicdan deneyimleri arasındaki ilişkiyi açıkça delillendirmemiz gerekmektedir.

§ 59. Vicdanın Eksistensiyal Yorumu ve Alelade Vicdan Tefsiri

İhtimam-göstermenin dünya-içinde-varolmanın tekinsizliğinden hareketle çağrısına vicdan denir. Bu çağrı, Dasein'ı en zati suçlu/borçlu-olmaya davet eder. Seslenişe tekabül eden anlayış olarak vicdana-sahip-olmayı-isteme ortaya çıkmıştı. Her iki belirlenim de alelade vicdan tefsiriyle kolaylıkla bağdaştırılamamaktadır. Hatta onunla doğrudan çelişiyor gibi görünmektedir. Alelade vicdan tefsirine alelade dememizin sebebi, bu fenomenin karakterizasyonunda ve "işlevinin" belirlenmesinde *herkesin* vicdan diye bildiklerinin, takip ettiklerinin veya etmediklerinin temel alınmasından ileri gelmektedir.

Peki ama, ontolojik yorumun alelade tefsirle bağdaşması *mecburi* midir? Aslında alelade tefsire, ilkesel bir ontolojik kuşkuyla yaklaşmak gerekmez mi? Eğer Dasein çoğunlukla ve öncelikle ilgilendiklerinden hareketle kendini anlıyor ve bütün tutumlarını birer ilgilenme olarak tefsir ediyorsa, herkesin ilgilenmeleri içindeki kaybolmuşluktan onu geri taşımaya çalışan çağrısı, kendi varlığının *tam da bu* minvalini düşmüşlük-içinde-üzerini-örterek tefsir etmeyecek midir? Çünkü hergünkülük, Dasein'ı ilgilenen yani idare ve hesap edilen bir el-altında-olan olarak ele alır. Dolayısıyla, "yaşam" bir "işe" dönüşüverir: Masraflarını karşılayıp karşılamaması burada fark etmez.

Ve dolayısıyla Dasein'ın alelade varlık türü bakımından, ondan hareketle ortaya çıkan vicdan tefsiri ve onu cihet alan vicdan teorileri, onun yorumu açısından uygun bir ontolojik ufuk sağlama konusunda sağlam bir dayanak sunup sunmadıkları bakımından garanti verememektedir. Ama yine de alelade vicdan deneyimi bile bu fenomene şu ya da bu şekilde (önontolojik olarak) isabet etmiş olmalıdır. Buradan iki sonuç çıkar: Birinci-

si, hergünkü vicdan tefsiri, bir ontolojik analizin "nesnelliğinin" nihai kriteri olarak geçerli olamaz. İkincisi, bu analiz, hergünkü vicdan anlayışını göz ardı etme ve 290
onun üzerine inşa edilmiş antropolojik, psikolojik ve teolojik vicdan teorilerini atlayıp geçme hakkına sahip değildir. *Eğer* eksistensiyal analizimiz, vicdan fenomenini ontolojik kökleri bakımından açığa çıkarabildiyse, o zaman tam da ondan hareketle söz konusu alelade tefsirler anlaşılabilir olmalıdır: Özellikle de bu fenomene nerede isabet edemedikleri ve neden üzerini kapattıkları dikkate alındığında. Fakat bu denemenin soru bağlamı içinde kalarak yaptığımız vicdan analizi yalnızca buradaki ontolojik fundamental soruya hizmet ettiği içindir ki eksistensiyal vicdan yorumu ile alelade vicdan tefsiri arasındaki ilişkinin nitelendirilişi sırasında yalnızca en özsel meselelere işaret edilmekle yetinilecektir.

Vicdanı burada, ihtimam-göstermenin suçlu/borçlu-olmaya daveti olarak yorumlamıştık. Alelade vicdan tefsiri buna yönelik dört itirazda bulunacaktır: 1. Vicdan özü itibariyle eleştirel işleve sahiptir. 2. Vicdan hep icra edilmiş veya amaçlanmış belirli bir eyleme izafeten konuşmaktadır. 3. Vicdanın "sesi" deneyimlendiğinde, Dasein'ın varlığıyla asla bu kadar kökensel biçimde ilintilenmemektedir. 4. Buradaki yorum, bu fenomenin temel formlarını ("iyi" ve "kötü" vicdan, "azarlayan" ve "uyaran" vicdan) hesaba katmamaktadır.

İrdelememize son itirazla başlayalım. Bütün vicdan tefsirleri "iyi" ve "kötü" vicdana öncelik tanır. Vicdan birincil olarak "kötü" vicdandır. Bununla, bütün vicdan deneyimlerinde en önce "suçluluk/borçluluk" gibisinden bir şeyin deneyimlendiği beyan edilmektedir. Peki ama, kötü vicdan idesi dahilinde kötü-olmaklığın beyanı nasıl anlaşılmaktadır? "Vicdan deneyimi" icra veya ihmal edilen bir eylemden *sonra* ortaya çıkar. Vicdanın sesi, bu kusurun ardından gelmekte ve Dasein'ın kendine suç/borç

yüklediği vaki hadiseye geri göndermede bulunmaktadır. Eğer vicdan bir "suçlu/borçlu-olmayı" beyan ediyorsa, bir şeylere davet olarak icra edilemez. Bilakis Dasein'ın kendi üzerine yüklediği suçu/borcu hatırlatıcı atıf şeklinde icra edilir.

Peki ama, sesin daha sonra gelmesi "olgusu," aslında çağrının temelde bir öne-çağırma oluşunu dışta mı tutar? Sesin, *daha sonra gelen* bir vicdan hareketlenmesi olarak kavranışı, vicdan fenomenini asli olarak anlamış olduğumuzun kanıtı değildir henüz. Yoksa, fiili sebebiyet veriş, vicdanın fiili çağrısına vesile mi olmaktadır? Ana hatlarını çizdiğimiz "kötü" vicdanın yorumu yarı yolda mı kalmaktadır? Bunun sahiden de öyle olduğu, söz konusu yorum dolayısıyla bu fenomenin içine taşındığı ontolojik ön-sahip-olmaklıkla açıklığa kavuşmaktadır. Vicdanının
291 sesi beliriveren, mevcut olan yaşantılar sıralaması içinde bir yere sahip olan ve eylemin yaşanılışının peşinden gelen bir şeydir. Fakat ne çağrı, ne vaki eylem, ne de yüklenilmiş suç/borç, cereyan eden mevcut-olanlar karakterine sahip birer hadisedir. Çağrı ihtimam-göstermenin varlık türüne sahiptir. Onun içinde Dasein kendini önceleyerek "var" olur. Öyle ki bunu yaparken aynı zamanda kendini kendi fırlatılmışlığına doğru geriye yönlendirir. Dasein'ı deneyimlerin peş peşeliğinden meydana gelmiş bir ardıllık ilişkisi olarak öncelikle tayin etmek suretiyle vicdanın sesini peşi sıra gelen, sonradan olan ve dolayısıyla zorunlu olarak geriye imleyen bir şey olarak ele almak mümkün olur. Ses geriye çağırır ama o, vaki eylemin de gerisine, fırlatılmış suçlu/borçlu-olmaya (ki her türlü sebebiyet vermeden daha "öncedir") çağırır. Fakat aynı zamanda geriye çağırma, kendi zati varoluşumuz içinde yakalanması gereken bir suçlu/borçlu-*olmaya* yönelik öne çağırmadır da. Bu yüzden, sahih varoluşa-dair suçlu/borçlu-*olma* aslında çağrının "ardından gelir," bunun tersi değil. Demek ki kötü vicdan, yalnızca azarlayıcı ve

geriye göndermede bulunmayıp, bilakis daha ziyade öne göndermede bulunarak fırlatılmışlığa doğru geriye çağrıda bulunandır. *Birbirini izleyen deneyimlerin sıra düzeni, varolmanın fenomenal yapısını veriyor değildir.*

"Kötü" vicdanın karakterizasyonu asli fenomene isabet edemediği gibi aynı durum "iyi" vicdan için de geçerlidir (ya müstakil bir vicdan biçimi olarak ele alınabilir ya da özü itibariyle "kötü" vicdanda temellendiği söylenebilir). Buna göre nasıl ki "kötü" vicdan "kötü-olmaklığı" meydana çıkarıyorsa, "iyi" vicdan da Dasein'ın "iyi-olmaklığını" meydana çıkarmaktadır. Oysa buradan kolayca görülebilir ki daha önce "tanrısal gücün taşması" olan vicdan, böylelikle Ferisiliğin kölesi haline gelmektedir. Vicdan, insanların kendi haklarında "ben iyiyim" demesini sağlayacaktır. Fakat bunu iyi insandan başka kim söyleyebilir ve kendi hakkında bunu kim tasdik edebilir? İyi vicdan idesinin bu imkansız sonucu, vicdanın aslında suçlu/borçlu-olmaya çağırdığını gösterir.

Bu sonuçtan kaçınabilmek için "iyi" vicdan, "kötü" vicdanın yoksunluğu olarak yorumlanmış ve "kötü vicdanın deneyimlenmiş noksanlığı" olarak belirlenmiştir.[1] Eğer böyle olsaydı, iyi vicdan, çağrının belirmeyişinin deneyimlenmesi olacaktı. Başka bir deyişle, kendimi hiçbir şeyle suçlamış olmayacaktım. Peki ama, bu "noksanlık" nasıl "*deneyimlenmektedir*"? Bu sözde deneyim, bir çağrının deneyimlenmesi değildir asla. Bilakis Dasein'a atfedilen bir eylemin, kendisince icra edilmediğinin ve *bu yüzden* kendisinin suçsuz/borçsuz olduğunun kesin olarak teyit edilmesidir bu yalnızca. Bir şeyleri yapmadığından kesin olarak emin olmak ise *asla* vicdan fenomeninin karakterine *sahip değildir.* Aksine: Buradaki kesin olarak emin olma, daha ziyade vicdanın bir unutuluşunu imleyebilir. Bir başka deyişle, çağrıda bulunulabilme 292

[1] Bkz. M. Scheler, "*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, II. Teil;*" bu *Yıllık*, c. 2 (1916), s. 192.

olanağından çıkmış olmak demektir. Söz konusu "kesin olarak emin olma," vicdana-sahip-olmak-istemeyi, başka deyişle en zati ve daimi suçlu/borçlu-olmayı huzur verici biçimde baskılamayı içinde barındırır. "İyi" vicdan ne kendi başına, ne de temellendirilmiş bir vicdan biçimidir yani asla bir vicdan fenomeni değildir.

"İyi" vicdan hakkındaki söz, hergünkü Dasein'ın vicdan deneyiminden kaynaklanıyorsa, "kötü" vicdandan bahsedilse bile söz konusu fenomene temelden isabet edilemediği dışavurulmuş olur. Çünkü burada "kötü" vicdan idesi, "iyi" vicdan idesini fiilen cihet almaktadır. Hergünkü tefsir, "suçlu/borçlu" ile "suçsuz/borçsuz" olmanın ilgilenici hesap ve tazmin ediş boyutu içinde kalmaktadır. Vicdanın sesi, işte bu ufuk içinde "deneyimlenmektedir."

"Kötü" ile "iyi" vicdan idesinin asliliğinin karakterizasyonu sayesinde, öne gönderen uyarıcı ile geriye gönderen azarlayıcı vicdan arasındaki ayrımla ilgili bir karara varılmış olmaktadır. Öyle görünüyor ki uyarıcı vicdan idesi, bir şeylere davet fenomenine en yakın gelendir. Çünkü her ikisi de öne gönderme karakterine sahiptir. Oysa bu uyuşum yalnızca bir yanılsamadır. Zira uyarıcı vicdan deneyiminde, vicdanın sesi yalnızca istenmiş eylemi cihet almaktadır (ki vicdanın sesi tam da ondan korumayı istemektedir). Ama uyarı (istenmiş olanın önlenmesi olarak), "uyarıcı" çağrının Dasein'ın var-olabilirliğini (suçlu/borçlu-olma içinde kendini anlamayı, ki "istenmiş olanın" gerçekleşmemesi onun yüzündendir) hedef alması sayesinde olanaklı olabilmektedir. Uyarıcı vicdan, sebebiyet vermelerden özgür kalmanın anlık düzenlemeleri işlevine sahiptir. "Uyarıcı" vicdan deneyimi, vicdanın çağrı eğilimini herkesin sağduyusu dahilinde erişilebilir görmekten öteye gidememektedir.

Yukarıda üçüncü sırada dile getirilen itiraz, hergünkü vicdan deneyiminin, suçlu/borçlu-olmaya davet edilmek gibisinden bir şeyi *bilmemesine* dayanmaktadır. Bunu

kabul etmek gerekir. Ama böylelikle hergünkü vicdan deneyimi, vicdanın sesinin olanaklı tüm çağrı içeriklerini eksiksiz olarak kendisinde işitilebildiğinin teminatını verebilmekte midir? Alelade vicdan deneyimi üzerine temellenmiş vicdan teorilerinin, bu fenomenin analizi için uygun olan ontolojik ufuktan kesin olarak emin oldukları 293
anlamına mı gelmektedir? Fakat Dasein'ın özsel bir varlık türü olan düşmüşlük bize göstermiyor mudur ki söz konusu varolan ontik bakımdan öncelikle ve çoğunlukla kendini ilgilenme ufku içinden anlıyor, ontolojik bakımdansa varlığı mevcut-olmaklık anlamında belirliyor? Buradan hareketle bu fenomenle ilgili olarak iki türden örtülülük ortaya çıkar: Bu teoriler, onun varlık türü bakımından çoğunlukla belirsiz deneyim ardıllıklarını veya "psişik süreçleri" görürler. Dasein'ın deneyim sırasında karşısına vicdan, onunla hesap edici biçimde müzakere ettiği bir yargıç ve uyarıcı olarak çıkar.

Kant'ın vicdan yorumunda "mahkeme düşüncesini" kılavuz fikir olarak temel alması tesadüf değildir. Bilakis bu düşünce zaten ahlak *yasası* idesinin sunduğu bir şeydir. Ama Kant'ın ahlakilik kavramı, fayda ahlakı ve mutçuluktan oldukça uzaktır. Öte yandan, değer teorisi de (ister formel, ister maddi hareket noktasına sahip olsun) bir "ahlak metafiziğine" yani Dasein ve varoluş ontolojisine sahiptir. Bu onun açıkça ifade edilmemiş ontolojik varsayımıdır. Buna göre Dasein, ilgilenilmek durumunda olan varolan olarak kabul edilir. Bu ilgilenmeyse "değer gerçekleştirme" veya norm sağlama anlamındadır.

Vicdanın yorumu bakımından yegane üst mahkeme olarak hergünkü vicdan deneyimi kapsamında bilinenlere atıfta bulunmanın haklı olup olmadığını belirleyebilmek için, onunla vicdana esasen sahih olarak erişim sağlanıp sağlanmadığını dikkate almak gerekir.

Dolayısıyla buradaki eksistensiyal yorumun, vicdanın çağrısının hep belirli bir "gerçekleşmiş" veya istenmiş

eyleme göndermede bulunduğunu gözden kaçırdığına dair yukarıdaki diğer itiraz da gücünü böylece kaybetmektedir. Ancak çağrının çoğunlukla bu çağrı eğilimi içinde deneyimlendiğini inkar etmek de mümkün değildir. Ama soru şudur: Bu çağrı deneyimi, çağrının kendini tam olarak "seslendirmesine" fırsat tanımakta mıdır? Sağduyuya dayalı bu tefsir "olgulara" bağlı kaldığı kanısındaysa da, sonuçta tam da bu sağduyu yüzünden çağrının açımlama kapsamını sınırlandırmaktadır. Nasıl ki "iyi" vicdan bir tür "Ferisilik" hizmetine sokulmamalı ise, "kötü" vicdanın işlevi de mevcut-olan sebebiyet vermelerin serimlenmesine veya bastırılmasına indirgenmemelidir. Dasein, benin bu yaşantı akışının "yanında" umarsız bir seyirci gibi durabilmesi için, sanki borçlarını/suçlarını yalnızca düzenli olarak tazmin etmeye ihtiyaç duyan bir hane gibidir.

Eğer çağrı açısından fiilen "mevcut-olan" suçlu/borçlu-olma veya fiilen istenilen suç/borç yaratan eylem ile
294 ilintilenme birincil değilse ve bu yüzden "azarlayıcı" ve "uyarıcı" vicdan asli bir çağrı işlevini ifade etmiyorsa, birinci itirazın (yani eksistensiyal tefsir, vicdanın "özsel" *eleştiri* işlemini gözden kaçırdığı itirazının) zemini de ortadan kalkmış olur. Aslında bu itiraz da, söz konusu fenomene ilişkin sınırlı bir sahici bakıştan doğmaktadır. Çünkü gerçekten de çağrının içeriğinde, sesin "pozitif" olarak tavsiye ettiği veya emrettiği hiçbir şey bulunmamaktadır. Peki ama, vicdan işlemindeki bu pozitiflik eksikliği nasıl anlaşılmaktadır? Bundan, vicdanın "negatif" karakterde olduğu sonucu mu çıkmaktadır?

Eksikliği duyulan şey, çağrıda bulunulanın "pozitif" içeriğidir ki *"eylemde bulunmanın" hazır ve hesap edilebilir emin olanaklarına ilişkin uygun bildirim beklentisi elde edilebilsin.* Bu beklenti, sağduyuya dayalı ilgilenmelerin tefsir ufku içinde temellenmiş olup Dasein'ın varoluşunu düzenlenebilir iş akışları düşüncesi içine sı-

kıştırmaktadır. Oysa vicdan, "yalnızca" formel ama dile getirilmemiş bir değer etiğine karşılık bir *maddi* değer etiği talebinin de kısmen temelinde yatan bu türden beklentileri hayal kırıklığına uğratmaktadır. Vicdanın çağırısı bu gibi "pratik" talimatlar vermez çünkü Dasein'ı *sadece ve sadece* varoluşa yani en zati kendi-olabilirliğine çağırır. Bir beklenti oluşturan, kesin biçimde hesap edilebilir düsturlar ortaya koyan bir vicdan, varoluşun elinden *tam da eylemde bulunma olanağını* almış olurdu. Demek ki vicdan, bu minvalde "pozitif" olamayacağı gibi, aynı minvalde "yalnızca negatif" bir işlev de görmemektedir. Çağrı *ilgilenilebilir bir şeyler* olarak pozitif veya negatif şeyleri açımlamaz. Çünkü ontolojik bakımdan bambaşka bir varlık olan *varoluşu* kasteder. Oysa eksistensiyal anlam bakımından doğru olarak anlaşılan çağrı, "en pozitif" olanı sunar: Fiili kendi-olabilirliğine öne-çağıran geri-çağırma olarak Dasein'ın kendine önceden sunabileceği en zati olanağını yani. Çağrıya sahih olarak kulak vermek, kendini fiili eyleme taşımak demektir. Fakat çağrı sırasında çağrıda bulunulanın tam ve yeterli yorumunu elde edebilmek için, *sahih olarak kulak veren bir* çağrı anlayışının bizatihi eksistensiyal yapısını ortaya koymak gerekir.

Öncelikle göstermek durumunda kaldığımız şey, yalnızca alelade vicdan tefsirlerinin aşina olduğu fenomenlerin vicdanın çağrısına asli anlamda nasıl göndermede bulunduklarını ontolojik bakımdan uygun biçimde anlayarak göstermek olmuştu. Ardından alelade tefsirin, Dasein'ın düşmüş öztefsirinin sınırlılığından kaynaklandığını ve –düşmüşlük ihtimam-göstermenin kendisine ait olduğundan– *her türlü kendiliğinden anlaşılırlığa rağmen hiç de tesadüfi olmadığını* göstermek gerekmişti.

Alelade vicdan tefsirinin ontolojik eleştirisi, şöyle bir 295
yanlış anlamaya yol açabilir: Hergünkü vicdan deneyiminin *eksistensiyal* bakımdan asli olmadığının gösterilme-

siyle, kendini bu vicdan deneyimi içinde tutan Dasein'ın *varoluşa-dair* "ahlaki niteliği" hakkında herhangi bir yargıda bulunulduğu sanılabilir. Oysa ontolojik bakımdan yetersiz vicdan anlayışı nasıl ki varoluşu zorunlu olarak ve doğrudan olumsuz biçimde etkilemiyorsa, vicdanın eksistensiyal bakımdan uygun yorumu da çağrının varoluşa-dair bakımdan anlaşılmasının teminatını sağlamaz. Alelade vicdan deneyiminde ciddiyet mümkün olabileceği gibi, daha asli bir vicdan anlayışında da ciddiyetsizlik pekala mümkün olabilir. Ama elbette eksistensiyal bakımdan daha asli yorum, varoluşa-dair daha asli bir anlayış *olanağını* bize açımlayabilir, yeter ki ontolojik kavrayışımız ontik deneyimimizden tecrit edilmesin.

§ 60. Vicdanın Tanıklık Ettiği Sahih Var-Olabilirliğin Eksistensiyal Yapısı

Vicdanın eksistensiyal yorumu, Dasein'ın kendisinde *var* olan onun en zati var-olabilirliğinin tanıklığını ortaya çıkarmalıdır. Vicdanın tanıklık etme minvali kayıtsız bir beyan değil, suçlu/borçlu-olmaya dair öne-çağrıda bulunan davettir. Bu şekilde tanıklık edilen şey, kulak verilerek "kavranır." Bu, kendi niyetine uygun olarak çağrının çarpıtılmadan anlaşılmasıdır. Dasein'ın bir *varlık* modusu olarak çağrı anlayışı, vicdanın çağrısında tanıklık edilenin fenomenal mevcudiyetini sunacaktır. Sahih çağrı anlayışını, vicdana-sahip-olmayı-isteme diye karakterize etmiştik. En zati benliğini kendinden hareket ettirerek yine kendi suçlu/borçlu-oluşu içinde kendi-içinde-eylemde-bulundurma, bizatihi Dasein'da tanıklık edilen sahih var-olabilirliği fenomenal bakımdan temsil etmektedir. Şimdi yapılması gereken, onun eksistensiyal yapısını açığa çıkarmaktır. Ancak bu sayede, Dasein'ın kendisinde açımlanan temel konstitüsyonu olan kendi varoluşunun *sahihliğine* ulaşılabilecektir.

Vicdana-sahip-olmayı-isteme, kendi en zati var-olabilirliği içinde kendini-anlama olarak Dasein'ın *açımlanmışlığının* bir minvalidir. Onun açımlanmışlığı anlamanın yanı sıra bir-hal-içinde-bulunma ve sözle tesis edilmiştir. Varoluşa-dair anlama şu demektir: kendini dünya-içinde-varolabilmenin zati fiili olanağına tasarlama. Ama var-*olabilirlik* yalnızca bu olanak içinde varolmak suretiyle anlaşılabilir.

Böyle bir anlamaya hangi duygu durumu karşılık gelir? Çağrı anlayışı, zati Dasein'ımızı kendi münferitliğimizin tekinsizliği içinde açımlar. Anlamayla birlikte açığa çıkan tekinsizlik, ona ait kaygı hali sayesinde sahici biçimde açımlanır. *Vicdan kaygısı* olgusu, çağrı anlayışının Dasein'ı kendi varlığının tekinsizliğiyle yüzyüze getirdiğinin fenomenal kanıtıdır. Böylelikle vicdana-sahip-olmayı-isteme, kaygıya hazır olmaya dönüşür. 296

Açımlanmışlığın üçüncü özsel momenti *sözdür.* Dasein'ın asli sözü olan çağrıya, vicdanın söyledikleri üzerine müzakere edici söyleşme anlamında bir karşı-söz tekabül ediyor değildir. Çağrıya anlayarak kulak vermenin karşı-söze imkan tanımamasının nedeni "karanlık bir gücün" saldırısına uğrayıp ona boyun eğmesi değil, çağrı içeriğini örtüksüz biçimde kendine maletmesidir. Çağrı Dasein'ı daimi suçlu/borçlu-olmayla yüzyüze getirir ve böylelikle onu herkes sağduyusunun gürültülü lakırtısından koparıp geri taşır. Buna göre, vicdana-sahip-olmayı-istemeye ait dile getirici sözün moduslarından biri de *suskunluktur.* Daha önce suskunluğu, sözün özsel olanaklarından biri olarak karakterize etmiştik.[1] Susarak bir şey anlatmaya çalışan birinin "söylecek sözü" vardır muhakkak. Dasein seslenme sırasında kendi en zati varlık olanağını anlar. Bu yüzden bu çağrı, bir suskunluktur. Vicdanın sözü asla sözlü beyan şeklinde değildir. Vicdan yalnızca suskunluk içinde çağırır. Başka bir deyişle çağ-

[1] Bkz. § 34, s. 164.

rı, tekinsizliğin sessizliğinden çıkagelir ve çağrıda bulunulan Dasein'ı kendi sessizliği içinde sessiz kalacağı sessizliğine geri çağırır. Dolayısıyla, vicdana-sahip-olmayı-isteme, bu suskunca sözü yalnızca suskunluk içinde anlayabilir. Böylece herkes sağduyusundan doğan lakırtının sözünü kesiverir.

Vicdanın suskun sözü, hep "olgulardan hareket eden" sağduyuya dayalı vicdan tefsirini temel alarak onun kendisinin esasen belirlenemez ve mevcut-olmayan olduğunu ilan eder. Yalnızca *herkesin* gürültülü lakırtısına kulak verip anlayarak herhangi bir çağrıyı "tesis etmenin" imkansız oluşu vicdana yakıştırılır ve onun "dilsiz" olduğu ve görünürde mevcut olmadığı savunulur. Bu tefsirle herkes, aslında kendisine ait çağrıyı duymazdan gelişinin ve "kulak verme" menzilinin kısalığının üstünü örtmüş olur.

Buna göre vicdana-sahip-olmayı-istemede yatan Dasein'ın açımlanmışlığı kaygı haliyle, en zati suçlu/borçlu-olmaya kendini tasarlama olarak anlamayla ve suskunluk olarak sözle tesis olunur. Dasein'ın kendisinde kendi vicdanıyla tanıklık edilen bu müstesna ve sahih açımlanmışlığa (*yani suskunca ve kaygıya hazır olarak*
297 *en zati suçlu/borçlu-olmaya kendini tasarlamaya*) biz *kapalılığı-açma-kararlılığı* diyoruz.

Kapalılığı-açma-kararlılığı Dasein'ın açımlanmışlığının müstesna bir modusudur. Daha önce açımlanmışlığı eksistensiyal bakımdan *asli hakikat* diye yorumlamıştık.[1] Bu hakikat ne "yargının," ne de esasen belirli bir tutumun birincil niteliğidir. Bilakis bizatihi dünya-içinde-varolmayı özü itibariyle tesis edendir. Hakikati fundamental bir eksistensiyal olarak kavramak gerekir. "Dasein hakikat içinde vardır" önermesi ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturulunca, Dasein'ın asli açımlanmışlığının *varoluşun hakikati* olduğu ortaya çıkmış ve onun sınırlandırıl-

[1] Bkz. § 44, s. 212 vd.

ması bakımından Dasein'ın sahihliğinin analizine göndermede bulunulmuştu.[1]

Böylelikle Dasein'ın en asli *sahih* hakikatinin açımlanmışlık olduğu ortaya çıkmıştır. Eşit derece asli olarak şuradalığın açımlanmışlığı da hep dünya-içinde-varolmanın bütününü yani dünyayı, içinde-olmaklığı ve "ben varım" diyerek var olan bu varolanın benliğini açımlar. Dünyanın açımlanmışlığı sayesinde dünya-dahilindeki varolanlar da keşfedilmiş olur. El-altında-olanlar ve mevcut-olanların keşfedilmişliği, dünyanın açımlanmışlığı üzerine temellenmektedir.[2] Zira el-altında-olanın ilgili ilintililik tümlüğünün açığa çıkabilmesi için, atıfsallıkla ilgili bir ön-anlayışa gerek vardır. İlgilenmekte olan Dasein atıfsallığı anlayarak el-altında-olana bir-şey-için-bakarak yönelir. İlgili dünyanın açımlanmışlığı olarak atıfsallığın anlaşılmasıysa, bir-şey-uğrunalığın anlaşılması üzerine temellenmektedir ki ilitintililik tümlüğüyle ilgili bütün keşifler ona dayanmaktadır. Barınma, geçim ve beka gibi uğrunalıklar, Dasein'ın en yakın ve sürekli olanakları olup kendi varlığını mesele eden bu varolan kendini hep bunlar üzerine tasarlamaktadır. Kendi "şuradalığına" fırlatılmış Dasein, fiilen hep belirli –kendi– "dünyasına" bağımlı kalmaktadır. Bununla birlikte en yakın fiili tasarımlar, herkes içindeki ilgilenici *kaybolmuşluğun* rehberliğinde icra edilir. Bu kaybolmuşluğa kendi Dasein'ımız seslenebilmekte, bu sesleniş ise kapalılığı-açma-kararlılığı minvaliyle anlaşılabilmektedir. Fakat bu *sahih* açımlanmışlık, onun üzerine bina edilmiş "dünyanın" keşfedilmişliğini ve başkalarının birlikte-Dasein'ının açımlanmışlığını da eşit derecede asli olarak değişikliğe uğratmaktadır. Her ne kadar el-altında-olan "dünya" "içerik" bakımından değişmeyip, başkalarının kapsamı değiştirilmese de el-al- 298

[1] Bkz. *a.g.y.*, s. 221.

[2] Bkz. § 18, s. 83 vd.

tında-olanlarla ilgilenerek anlayan varlık ve başkalarıyla itina-göstermek suretiyle birlikte-varlık artık onların en zati kendi-olabilirliklerinden hareketle belirlenmektedir.

Sahih kendi-olmaklık olarak kapalılığı-açma-kararlılığı, Dasein'ı kendi dünyasından koparmaz veya muallakta kalan bir bene indirgeyip yalıtmaz. Zaten böyle bir şey nasıl mümkün olsun ki? Çünkü sahih açımlanmışlık olarak kapalılığı-açma-kararlılığı *dünya-içinde-varolma* olarak *sahihtir* ancak. Kapalılığı-açma-kararlılığı, benliği tam da ilgilendiği el-altında-olanların varlığına taşır ve başkalarıyla itina-gösteren birlikte-varlığa sevkeder.

Kapalılığı-açma-kararlılığındaki Dasein kendi seçtiği var-olabilirliğinin ne-uğrunalığından hareketle kendini kendi dünyasına özgür bırakır. Kendine yönelik kapalılığı-açma-kararlılığındaki Dasein, birlikte-varolduğu başkalarını kendi en zati var-olabilirlikleri içinde "vardırma" olanağına kavuşturmakta ve bu olanağı ileriye-atılıp özgürleştiren itina-gösterme dahilinde birlikte açımlayabilmektedir. Kapalılığı-açma-kararlılığındaki Dasein, başkalarının "vicdanı" olabilmektedir. Kapalılığı-açma-kararlılığı içinde sahih kendi-olmaklıktan sahih birlikte-varolma doğabilmektedir: müphem ve kıskanç mutabık kalışlardan ve herkes içindeki geveze dostluk ve girişim heveslerinden değil.

Ontolojik özü bakımından kapalılığı-açma-kararlılığı, hep fiili bir Dasein'ın kapalılığı-açma-kararlılığıdır. Bir varolan olarak Dasein'ın özü kendi varoluşudur. Kapalılığı-açma-kararlılığı ancak kendini-anlayarak-tasarlayan bir karar olarak "varolmaktadır." Peki Dasein, kapalılığı-açma-kararlılığı içindeyken neye karar vermektedir? Kendi kararı ne üzeredir? Bunun yanıtını *yalnızca* kararın kendisi verebilir. Kapalılığı-açma-kararlılığını yalnızca sunulan ve tavsiye edilen olanakları kabul ederek yakalama olarak anlamak, bu fenomenini

tamamen yanlış anlamak olacaktır. *Zira karar şu veya bu fiili olanağı açımlayarak tasarlama ve belirleme demektir.* Bu yüzden, Dasein'ın her fiili-fırlatılmış var-olabilirliğini tanımlayan *belirlenimsizlik*, zorunlu olarak, kapalılığı-açma-kararlılığına aittir. Yalnızca bir karar olarak kapalılığı-açma-kararlılığı kendinden emin olabilmektedir. Halbuki kapalılığı-açma-kararlılığının ancak karar sırasında belirlenen *varoluşa-dair belirlenimsizliği*, yine de *eksistensiyal belirlenime* sahiptir.

Kapalılığı-açma-kararlılığının ne-içinliğinin ana hatları, esasen Dasein'ın ilgilenilen itina-gösterme minvalindeki eksistensiyalitesi içindeki var-olabilirlik olarak ontolojik bakımdan önceden çizilmiştir. Fakat ihtimam-gösterme olarak Dasein olgusallık ve düşmüşlük tarafından belirlenmiştir. Dasein kendi "şuradalığı" içinde açımlanmışken, eşit derecede asli olarak hem hakikat, hem de hakikatsizlik içinde bulunmaktadır.[1] "Sahiden" bu tam da sahih hakikat olan kapalılığı-açma-kararlılığı 299
için geçerlidir. Kapalılığı-açma-kararlılığı sahih biçimde hakikatsizliği kendine maleder. Dasein şimdi hep ve belki de az sonra kapalılığı-açma-kararsızlığı içindedir. Bu başlık, herkesin egemen tefsir edilmişliğine teslim olunmuşluk olarak daha önce yorumladığımız fenomeni dile getirmektedir yalnızca. Burada Dasein, kamusal sağduyunun müphemliği içindeki herkes-benliği olarak "yaşanmaktadır": orada kimse herhangi bir karar vermediği halde zaten hep bir karara varılmış gibidir. Dolayısıyla kapalılığı-açma-kararlılığı, herkes içindeki kaybolmuşluktan kurtulmak üzere kendini-davet-ettirme demektir. Her ne kadar herkesin kapalılığı-açma-kararsızlığı egemen olmayı sürdürse de, kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki varoluşa artık müdahale edememektedir. Eksistensiyal anlamdaki kapalılığı-açma-kararlılığının karşı kavramı olarak kapalılığı-açma-kararsızlığı, birtakım

[1] Bkz. § 44 b, s. 222.

ket vurmalarla yüklü ontik-psişik mahiyet taşımamaktadır. Zira kararın kendisi de herkese ve onların dünyasına tabidir. Bunu anlamak, onun açımladığı şeylerden biridir, meğer ki kapalılığı-açma-kararlılığı Dasein'a sahih şeffaflığını kazandırıyorsa. Kapalılığı-açma-kararlılığı içinde Dasein kendi en zati var-olabilirliğini mesele eder. Zira fırlatılmış olduğu için Dasein kendini yalnızca belirli fiili olanaklara tasarlayabilir. Karar "gerçeklikten" kopuk değildir. Bilakis fiilen olanaklı olanı öncelikle keşfedendir. Bunun için onu, herkes içindeki en zati var-olabilirliği olarak nasıl ise öyle yakalayıverir. Hep olanaklı olan kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki Dasein'ın eksistensiyal belirlenmişliği, şimdiye dek göz ardı ettiğimiz bir eksistensiyal fenomenin tesis edici momentlerini de kapsamaktadır. Bu fenomene *durum* diyoruz.

Durum teriminde (konum – "konumunda olma") mekansal bir imlenim vardır. Onu bu eksistensiyal kavramdan uzaklaştırma niyetimiz yok. Çünkü o da Dasein'ın "şuradalığı" içinde yatmaktadır. Zira dünya-içinde-varolmaya, kendine has bir mekansallık ait olup mesafe-kaldırma ve yönlülük fenomenleriyle karakterize edilmiştir. Dasein fiilen varolduğu takdirde "kendine mekan açar."[1] Varoluşun hep kendi "yerini" onun zemininde belirlediği Daseinsal mekansallık ise dünya-içinde-varolma konstitüsyonu üzerine temellenmektedir. Bu konstitüsyonun birincil tesis edeni ise açımlanmışlıktır. Nasıl ki şuradalığın mekansallığı açımlanmışlık üzerine temelleniyorsa, durumun temelleri de kapalılığı-açma-kararlılığında yatmaktadır. Durum, varoluş içindeki varolanın ne ise o olarak var olduğu ve kapalılığı-açma-kararlılığı içinde açımlanan şuradalıktır hep. Durum, mevcut-olarak Dasein'ın olageldiği veya kendisini onun içine taşıdığı bir çerçeve değildir yalnızca. Durum karşılaşılan keyfiyet ve rastlantıların mevcut-olan karışımı olmaktan

[1] Bkz. § 23 ve 24, s. 104 vd.

çok uzaktır. Durum kapalılığı-açma-kararlılığı sayesinde ve onun içinde *vardır* çünkü. Benliğin onda varolmak suretiyle var olduğu şuradalığın kararında olunca ancak, keyfiyetlerin şu veya bu fiili ilintililik karakteri kendini açımlayabilmektedir. Bizim rastlantı dediklerimiz kapalılığı-açma-kararlılığına ancak birlikte-dünyadan ve çevreleyen-dünyadan hareketle *rast-gelinebilmektedir.*

Oysa herkes için durum, özü itibariyle kapalı kalmaktadır. Çünkü herkes yalnızca "*genel vaziyeti*" bilir, kendini en yakın "*fırsatlar*" içinde kaybeder ve Dasein'ını muhtelif "rastlantıları" hesaplayarak sürdürür ki onları da yanlış bilir ve kendi başarısı sanıp sunar.

Kapalılığı-açma-kararlılığı şuradalığın varlığını kendi durumunun varoluşuna taşır. Öte yandan kapalılığı-açma-kararlılığı, vicdan aracılığıyla tanıklık edilen sahih var-olabilirliğin eksistensiyal yapısını yani vicdana-sahip-olmayı-istemeyi de sınırlandırmaktadır. Daha yukarıda, münasip seslenme anlayışının o olduğunu görmüştük. Böylece tam olarak açıklığa kavuşmaktadır ki vicdanın çağrısı bizi var-olabilirliğe davet ettiğinde, içi boş bir varoluş idealini sunmaz, bilakis bizi *durumun içine doğru öne-çağırır.* Doğru anlaşılmış vicdan çağrısının bu eksistensiyal pozitifliği, aynı zamanda bizim şunu idrak etmemizi sağlar: Çağrı eğilimini vukubulan veya yapılmak istenen sebebiyet vermelerle sınırladığımızda vicdanın açımlama karakterini hem bilememiş, hem de onun sesinin yalnızca görünürde somut olarak anlaşılmasını sağlamış oluruz. Seslenme anlayışının kapalılığı-açma-kararlılığı olarak eksistensiyal yorumu vicdanın, Dasein'ın temelinde yatan bir varlık türü olduğunu açığa çıkarmış olmaktadır. Dasein ancak onun üzerinde kendi fiili varoluşunu (en zati var-olabilirliğine tanıklık ederek) kendisi için olanaklı kılabilmektedir.

Kapalılığı-açma-kararlılığı başlığıyla ortaya çıkarılan bu fenomeni, boş bir "huy" veya belirsiz bir "heves"

ile karıştırmamak gerekir. Kapalılığı-açma-kararlılığı bir şeyi bilerek belirli bir durumu tasavvur etmez. Bilakis o kendini bu durum içine zaten yerleştirmiştir. Dasein kararını verince zaten *eylemde* bulunmuş olmaktadır. Şimdiye kadar "eylem" teriminden kasten kaçınmıştık. Çünkü bir yandan bu terimi, direnmenin hem aktifliğini hem de pasifliğini kapsayacak şekilde genişletmek gerekecektir. Öte yandan bu terim, Dasein ontolojisi bakımından şu yanlış anlamaya da neden olabilmektedir: Kapalılığı-açma-kararlılığı, teorik yetimiz karşısında pratik yetimizin özel bir tutumuymuş gibi anlaşılabilir. Oysa ilgilenici itina-gösterme olarak ihtimam-gösterme, Dasein'ın varlığını o kadar asli ve tam olarak kapsamaktadır ki teorik ile pratik tutumu birbirinden ayırt ederken zaten onu bir bütün olarak varsayma zorunluluğu bulunmaktadır. Yani o, eksistensiyal bakımdan temellendirilmediği için zorunlu olarak mesnetsiz kalan bir diyalektik
301 eliyle birbirine iliştirilen yetilerden meydana gelmemektedir. *Kapalılığı-açma-kararlılığı, ihtimam-gösterme içinde ihtimam gösterilen ve ihtimam-gösterme olarak mümkün olabilen sahihliğin bizatihi kendisidir.*

Varoluşa-dair fiili olanakları ana hat ve ilişkileriyle serimleme ve eksistensiyal yapıları bakımından yorumlama işi, tematik eksistensiyal antropolojinin görev alanına girer.[1] Oysa mevcut incelemenin fundamental-ontolojik amacı bakımından Dasein'ın kendisinden hareket ederek yine kendisi için tanıklık ettiği vicdanı temel alarak sa-

[1] Buradaki mesele istikametinde dünya görüşü öğretisinin görevini kavrayan ve ilk icra eden K. Jaspers olmuştur. Bkz. *Psychologie der Weltanschauung*, 3. Basım, 1925. Burada "insanın ne olduğu" sorusu sorulmakta ve insan özü itibariyle ne olabileceğinden hareketle belirlenmeye çalışılmaktadır (bkz. 1. Basım için önsöz). "Sınır durumlarının" ilkesel [302] eksistensiyal-ontolojik önemi burada açıklığa kavuşmaktadır. *Psychologie der Weltanschauungen*'i sadece "dünya görüşü tipleri" hakkında bir başvuru kaynağı olarak "kullanmak" ise onun felsefi eğilimini tamamen gözden kaçırmak demektir.

hih var-olabilirliği eksistensiyal bakımdan sınırlandırmak yeterli olacaktır.

Kapalılığı-açma-kararlılığını suskunluk içinde kaygıya hazır olarak kendini en zati suçlu/borçlu-olmaya tasarlama olarak açığa çıkaran bu inceleme, Daseinla ilgili aranılan *sahih* bütün-olma-olanağının ontolojik anlamını sınırlandırabilecek hale gelmiştir. Dasein'ın sahihliği ne boş bir başlık, ne de uydurma bir fikirdir artık. Ama yine de sahih bütün-olma-olanağı olarak eksistensiyal bakımdan çıkarsanan sahih ölüme doğru varlık, saf eksistensiyal tasarım olarak kalacak, Daseinsal tanıklığı eksik olacaktır. Ancak o bulunduğu takdirde bu inceleme, kendine mesele ettiği konu olan Dasein'ın eksistensiyal bakımdan doğrulanmış ve açıklığa kavuşturulmuş sahih bütün-olma-olanağını göstermiş olabilecektir. Çünkü bu varolan, kendi sahihliği ve bütünlüğü içinde fenomenal bakımdan erişime açıldığı takdirde ancak, varoluşuna esasen varlık anlayışı ait olan *bu* varolanın varlığının anlamına ilişkin soru sınanabilir bir zemine taşınmış olacaktır.

III

DASEIN'IN SAHİH BÜTÜN-OLMA-OLABİLİRLİĞİ VE İHTİMAM-GÖSTERMENİN ONTOLOJİK ANLAMI OLARAK ZAMANSALLIK

§ 61. Zamansallığın Fenomenal Olarak Ortaya Çıkarılması İçin Sahih Daseinsal Bütün Olmanın Ana Hatlarını Çizebilmek Bakımından Atılacak Yöntemsel Adımın Öntaslağı

Dasein'ın sahih bütün-olma-olanağı eksistensiyal bakımdan tasarlanmış oldu. Bu fenomeni öğelerine ayı-
302 rınca, sahih ölüme doğru varlığın *öne-koşma* olduğu ortaya çıkmıştı.[1] Dasein'ın sahih var-olabilirliğinin varoluşa-dair tanıklığını *kapalılığı-açma-kararlılığı* sağlamış ve kendisi eksistensiyal bakımdan yorumlanmıştı. Peki, bu iki fenomeni biraraya getirmek nasıl mümkündür? Sahih bütün-olma-olanağının ontolojik tasarımı, kapalılığı-açma-kararlılığı fenomeninden oldukça uzak bir Dasein boyutuna bizi götürmemiş midir? Eylemin "somut durumu" ile ölümün ortak neyi olabilir ki? Kapalılığı-açma-kararlılığı ile öne-koşmayı zorla biraraya getirmeye çalışmak, hiç de fenomenolojik olmayan, kabul edilemez

[1] Bkz. § 53, s. 260 vd.

bir kurguya götürmez mi bizi? Hatta böyle bir girişim, fenomenal olarak temellendirilmiş ontolojik tasarım karakterini kendisi için iddia edebilir mi?

Bu iki fenomeni haricen birbirine bağlamak kendiliğinden imkansızdır zaten. Geriye, yöntemsel bakımdan olanaklı tek bir yol kalmaktadır. Bunun için, varoluşa-dair olanağın içinden tanıklık eden kapalılığı-açma-kararlılığı fenomeninden hareket edip şu soruyu sormamız gerekir: *Kendi en zati varoluşuna-dair varlık eğilimi içindeki kapalılığı-açma-kararlılığı, kendi en zati sahih olanağı olarak öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığına kendiliğinden mi işaret etmektedir*? Yoksa, kapalılığı-açma-kararlılığının kendi anlamı bakımından sahihliğine taşınabilmesi için, en yakındaki herhangi bir olanağa değil de Dasein'ın tüm fiili var-olabilirliklerinin önünde yer alan, fiilen yakalanmış Dasein'ın var-olabilirliğine neredeyse çarpıtılmamış biçimde dahil olan en uç olanağa mı kendini tasarlaması gerekmektedir? Yoksa, Dasein'ın *sahih* hakikati olarak kapalılığı-açma-kararlılığı yalnızca ölüme öne-koşma içinde *kendisine ait sahih kesinliğe* mi kavuşmaktadır? Yoksa, ölüme *öne-koşma* içinde kapalılığı-açma-kararlılığının tüm fiili "*öne-koşmaklığı*" sahih olarak mı kavranabilmekte yani varoluşa-dair olarak mi *erişilebilmektedir*?

Eksistensiyal yorum iki şeyi gözden kaçırmadığı müddetçe (yani kendisine verilen tematik varolanın *Dasein'ın* varlık türüne sahip olması ve onun, mevcut-olan parçaların biraraya getirilmesiyle oluşturulmuş bir mevcut-olan olmaması) bir bütün olarak atacağı adımlar, *varoluş* idesinin kılavuzluğunda atılıyor olmalıdır. Öne-koşma ile kapalılığı-açma-kararlılığı arasındaki olası ilişkinin ne olduğuna dair soru bakımından bu, iki eksistensiyal fenomeni, kendilerinde ana hatları çizilmiş bulunan varoluşa-dair olanaklar üzerine tasarlama ve eksistensiyal bakımdan onları "sonuna kadar düşünme" ödevi anlamı- 303

na gelecektir. Bu sayede, öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığını varoluşa-dair olası sahih bütün-olma-olanağı olarak açığa çıkarma girişimi, keyfi bir kurgu olma karakterini kaybedecektir. Böylece bu, Dasein'ı kendi en uç varoluş olanağı *için* yorumlayıcı özgür bırakma girişimine dönüşecektir.

Eksistensiyal yorumumuz bu adımı atarak, kendi en zati yöntemsel karakterine de tanıklık eder aynı zamanda. Şimdiye kadar (bazı zorunlu açıklamalar dışında) açıkça yöntemsel irdelemeler yapmamıştık hiç. Çünkü öncelikli amacımız fenomenlere "gitmek" idi. Fenomenal temel mevcudiyeti bakımından açığa çıkarılmış varolanın varlık anlamını ortaya koymadan *önce*, bu incelemenin ilerleyişine bir süre ara vermek gerekecektir. Bundan amaç, "dinlenmek" değil, incelememizi daha da keskin biçimde hareketlendirmektir.

Sahici bir yöntem, açımlanacak "nesnenin" veya nesne sahasının temel konstitüsyonuna uygun bir önceden bakış üzerine temellenmiştir. Dolayısıyla sahici bir yöntemsel düşünüm (onu boş teknik irdelemelerden muhakkak ayırmak gerekir) bu yüzden tematik varolanın[a] varlık türü hakkında bize bilgi veriyor olacaktır aynı zamanda. Esasen eksistensiyal analitiğin yöntemsel olanak, gerek ve sınırlarının açığa kavuşturulmasıyla, onun teşkil-eden adımı yani ihtimam-göstermenin varlık anlamının açığa çıkarılması için gerekli olan şeffaflık sağlanabilmiş olacaktır. *Fakat ihtimam-göstermenin ontolojik anlamının yorumu, Daseinla ilgili şimdiye kadar ortaya çıkarılan eksistensiyal konstitüsyonu fenomenolojik bakımdan tam ve sürekli olarak gözde canlandırmak suretiyle icra edilmelidir.*

Ontolojik bakımdan Dasein, tüm mevcut-olanlardan ve gerçek-olanlardan ilkesel olarak farklıdır. Onun "mevcudiyeti" bir tözün tözselliği üzerine dayanmayıp varoluş

[a] Bilimsel yöntem ve düşünsel icrayı birbirinden ayırmak gerekir.

içindeki benliğin "*öz-mevcudiyetine*" dayanmaktadır ki onun varlığı ihtimam-gösterme olarak kavranılmıştı. İhtimam-göstermede birlikte temellenen *benlik* fenomeni, asli ve sahih bir eksistensiyal sınırlandırmaya gerek duymaktadır. Bunun için onu, gayrisahih herkes-benliğinin hazırlık niteliğindeki serimlenişinden ayırmak gerekecektir. Eğer "benlik" ne töz, ne de özneyse, o zaman ona esasen yöneltilecek olası ontolojik soruları da sabitlememiz gerekecektir.

Bu şekilde yeterince açıklığa kavuşturulan ihtimam-gösterme fenomenini daha sonra ontolojik anlamı bakımından sorgulayacağız. Bu anlamın belirlenmesi ise, zamansallığın meydana çıkarılması demek olacaktır. Bu serimleme bizi, Dasein'ın yalıtılmış uzak sahalarına 304
götürmeyecektir. Bilakis Dasein'ın eksistensiyal temel konstitüsyonunun fenomenal toplam mevcudiyeti, kendi ontolojik anlaşılırlığının en son temelleri içinde kavranılacaktır yalnızca. *Zamansallığın fenomenal bakımdan asli deneyimi, Dasein'ın sahih bütün-olmaklığında yani öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı fenomeninde deneyimlenir.* Eğer burada zamansallık kendini asli olarak gösteriyorsa, öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığının zamansallığı, bizatihi zamansallığın müstesna modusu olacaktır. Zamansallık kendini çeşitli olanak ve minvallerde *zamansallaştırabilmektedir.* Varoluşun temel olanakları (Dasein'ın sahihlik ve gayrisahihliği) ontolojik bakımdan zamansallığın olanaklı zamansallaştırmaları üzerine temellenmektedir.

Düşmüş varlık anlayışının (mevcut-olma olarak varlık) egemenliği yüzünden Dasein, kendi varlığının ontolojik karakterine uzak kaldığı gibi, bu varlığın asli temellerinden de uzak düşmektedir. Bu yüzden alelade anlayışın "zaman" dediğiyle buradaki zamansallığın ilk bakışta birbiriyle örtüşmüyor görünmesi şaşırtmamalıdır. Bu nedenle alelade zaman deneyiminin zaman kavramı ve on-

dan doğan sorunsal, zaman yorumunun uygunluk kriteri olarak herhangi bir incelemeye tabi tutulmaksızın işlev göremeyecektir. Bu yüzden bu inceleme, asli zamansallık fenomenine *önce* aşinalık kazanmalı ve *buradan hareketle* alelade zaman anlayışının zorunluluğunu, kaynağının türünü ve egemenliğinin nedenini açıklığa kavuşturmalıdır.

Asli zamansallık fenomeninin teminat altına alınması, Dasein'ın şimdiye kadar meydana çıkarılan tüm fundamental yapılarının olası bütünlük, birlik ve açınımı bakımından temelde "zamansal" olduğu ve zamansallığın zamansallaştırma modusları olarak kavranması gerektiğinin kanıtlanmasıyla sağlanabilecektir. Böylelikle zamansallığın açığa çıkarılması sayesinde eksistensiyal analitiğe, Dasein'ın daha önceki analizini *yineleme* (ama bunu özsel yapılarını zamansallık bakımından yorumlayarak yapma) görevi verilmiş olacaktır. Bu kapsamda talep edilen analizlerin temel yönlerini zamansallığın kendisi veriyor olacaktır. Dolayısıyla bu bölüm, şu alt bölümlere sahip olacaktır: öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı olarak Dasein'ın varoluşa-dair sahih bütün-olma-olanağı (§ 62), ihtimam-göstermenin varlık anlamının yorumu için elde edilen hermeneutik durum ve esasen eksistensiyal analitiğin yöntemsel karakteri (§ 63), ihtimam-gösterme ve benlik (§ 64), ihtimam-göstermenin
305 ontolojik anlamı olarak zamansallık (§ 65), Dasein'ın zamansallığı ve eksistensiyal analitiğin asli yinelenişine ilişkin ondan kaynaklanan görevler (§ 66).

§ 62. Öne-Koşucu Kapalılığı-Açma-Kararlılığı Olarak Dasein'ın Varoluşa-Dair Sahih Bütün-Olma-Olanağı

Kendi en zati varlık eğilimine uygun olarak "sonuna kadar düşünüldüğünde" kapalılığı-açma-kararlılığı, bizi ne bakımdan sahih ölüme doğru varlığa götürür? Vic-

dana-sahip-olmayı-isteme ile Dasein'ın eksistensiyal bakımdan tasarlanmış sahih bütün-olma-olanağı arasındaki ilişki nasıl kavranmalıdır? Her ikisini birbirine iliştirmekle yeni bir fenomen mi elde edilmiş olur? Yahut yine kendi varoluşuna-dair olanaklarla tanıklık edilen kapalılığı-açma-kararlılığında mı kalınır (öyle ki ölüme doğru varlık dolayısıyla *varoluşa-dair bir modalizasyon* mu geçirirler)? Peki, kapalılığı-açma-kararlılığı fenomenini eksistensiyal bakımdan "sonuna kadar düşünmek" ne demektir?

Daha önce, kapalılığı-açma-kararlılığını şöyle nitelendirmiştik: kaygıyı-üstlenerek en zati borçlu-olmaklığına suskunca kendini tasarlama. Borçlu-olma Dasein'ın varlığına ait olup şu demektir: Bir hiçliğin hiçsel *zemin*-olmaklığı. Dasein'ın varlığına ait "suçlu/borçlu" olma ne artırılabilir, ne de eksiltilebilir. O, her türlü niceleştirmeden *öncedir* (eğer böyle bir niceleştirmenin herhangi bir anlamı varsa). Öte yandan Dasein, özü itibariyle suçlu/borçlu olduğundan bunu *bazen öyle, bazen değil* şeklinde değildir. Çünkü vicdana-sahip-olmayı-isteme bu suçlu/borçlu-olmaya yönelik karar vermiştir. Dolayısıyla, kapalılığı-açma-kararlılığının kendi anlamında şu yatar: Dasein *var olduğu müddetçe* ne ise öyle var olduğundan hareketle kendini suçlu/borçlu-olmaya tasarlama. O halde, bu "suçun/borcun" kapalılığı-açma-kararlılığı içinde varoluşa-dair olarak devralınmasını sahih olarak icra edebilmek için, kapalılığı-açma-kararlılığı, Dasein'ı açımlayışı sırasında kendi kendine *o kadar* şeffaf hale gelmelidir ki suçlu/borçlu-olmanın *sürekli olduğunu* anlamış olmalıdır. Ama bu anlama, Dasein'ın var-olabilirliğini "sonuna kadar" kendine açımlamak suretiyle olanaklı olabilmektedir. Dasein'ın bitiyor-*olması* ise eksistensiyal bakımdan şu demektir: Bitişe *doğru* varlık. Dolayısıyla, kapalılığı-açma-kararlılığının ne olabiliyorsa sahih olarak öyle olabilmesi için *bitişe doğru*

anlayan varlık olması gerekir yani ölüme öne-koşmalıdır. Kapalılığı-açma-kararlılığı ile öne-koşma birbirlerinden ayrı şeylerin oluşturduğu bir ilişkiye "sahip" değildir. *Kapalılığı-açma-kararlılığı kendi zati sahihliğinin varoluşa-dair olanaklı modalitesi olarak bünyesinde sahih ölüme doğru varlığı barındırır.* İşte tam da bu "ilişkiyi" fenomenal bakımdan açıklığa kavuşturmak gerekir.

Kapalılığı-açma-kararlılığı şu demektir: Kendi en zati suçlu/borçlu-*olmaklığımıza* kendimizi-öne-çağırma. *Suçlu/borçlu*-olma bizatihi Dasein'ın varlığına ait olup bunu birincil olarak var-olabilirlik diye belirlemiştik. Dasein sürekli suçlu/borçlu olarak "var" olur dediğimizde bu 306
yalnızca şu anlama gelebilir: Kendini bu varlık içinde tuttuğunda ya sahih ya da gayrisahih varoluş içinde olabilir ancak. Suçlu/borçlu-*olma* sabit bir mevcut-olanın yalnızca kalıcı niteliği değildir. Bilakis o, sahih veya gayrisahih olarak suçlu/borçlu *olmanın varoluşa-dair olanağıdır.* "Suçlu/borçlu" olma hep şu veya bu fiili var-olabilirlik içinde *var* olabilir. Bu yüzden suçlu/borçlu-olma Dasein'ın *varlığına* ait olduğundan, suçlu/borçlu-olabilme olarak kavranılmalıdır. Kapalılığı-açma-kararlılığı kendini bu var-olabilirliğe tasarlar yani kendini onun dahilinde anlar. Demek ki bu anlama kendini Dasein'ın asli bir olanağı içinde tutar. Dasein'ın varolma eğilimi gösterdiği şey yani kapalılığı-açma-kararlılığı asliyse, anlama kendini sahih olarak bu olanakta tutar. Dasein'ın kendi var-olabilirliğine ilişkin asli varlığını, ölüme doğru varlık (yani Dasein'ın karakterize edilen müstesna olanağına doğru varlık) olarak ortaya çıkarmıştık. Öne-koşma bu olanağı bir olanak olarak açımlar. Dolayısıyla, kapalılığı-açma-kararlılığı, *öne-koşucu olduğunda* ancak Dasein'ın en zati var-olabilirliğine doğru asli varlık haline gelebilmektedir. Kapalılığı-açma-kararlılığının suçlu/borçlu-olabilirlikteki "olabilirliği" anlayabilmesi için kendini ölüme doğru varlık olarak "nitelendirmesi" gerekir.

Dasein sahih olarak kendi varoluşu içinde ve kapalılığı-açma-kararlılığıyla kendi hiçselliğinin hiçsel zemini olarak *var* olduğunu kendi üzerine devralır. Ölümü eksistensiyal bakımdan şöyle kavramıştık: varoluşun olanaksızlığı olarak nitelendirilen olanak (yani Dasein'ın mutlak hiçselliği). Ölüm, Dasein'a "bittiğinde" eklenen bir şey değildir. Bilakis ihtimam-gösterme olarak Dasein kendi ölümünün fırlatılmış (yani hiçsel) zeminidir. Dasein'ın varlığına asli olarak egemen olan hiçsellik, kendini Dasein'a sahih ölüme doğru varlıkta açar. Demek ki öne-koşma, Dasein'ın *bütünlüklü* varlığının zemininden hareketle suçlu/borçlu-olmayı açığa çıkarır. İhtimam-gösterme eşit derecede asli olarak hem ölümü hem de suçluluğu/borçluluğu içinde barındırır. Suçlu/borçlu-olabilirliği *sahih ve tam* yani *asli* olarak ancak öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı anlayabilmektedir.[1]

Vicdanın çağrısını anlama, herkes içinde yitmişliği 307
açığa çıkarır. Kapalılığı-açma-kararlılığı Dasein'ı kendi en zati kendi-olabilirliğine geri getirir. Zati var-olabilirliğimiz, *en zati* olanak olarak ölüme doğru anlamasal varlık içinde sahih ve tamamen şeffaf olur.

Seslenme sırasında vicdanın çağrısı Dasein'ın tüm "dünyevi" itibar ve imkanlarını atlayıp geçer. Herhangi bir müsamaha göstermeksizin Dasein'ı kendi suçlu/borçlu-olabilirliği üzerine münferitleştirir ve ona sahih

---

[1] Asli olarak Dasein'ın varlık konstitüsyonuna ait suçlu/borçlu-olma, teolojik anlamdaki *status corruptionis*'ten kesin olarak ayırt edilmelidir. Eksistensiyal olarak belirlenen suçlu/borçlu-olmaya bakarak teoloji, kendi fiili olanağının ontolojik koşulunu bulabilir. Ama bu *status* idesiyle belirlenilen suçluluk/borçluluk, bambaşka minvale sahip bir fiili sebebiyet verme durumudur. Onun kendine özgü delillendirilişi, herhangi bir felsefi deneyime ilkece kapalı kalmaktadır. Suçlu/borçlu-olmanın eksistensiyal analizi, günahın mümkün olup olmadığına ilişkin ne lehte, ne de aleyhte bir kanıt sunar. Hatta Dasein'ın ontolojisinin, *kendinden menkul* böyle bir olanağa açık olup olmadığını bile söyleyemeyiz. Çünkü felsefi bir sorgulama olarak o, günah hakkında ilkece hiçbir şey "bilmemektedir."

suçlu/borçlu-olabilirliği layık görür. En zati var-olabilirliğe yönelik özsel münferitleştirmenin aralıksız keskinliği, ölüme öne-koşmayı *irtibatsız* olanak olarak açımlar. Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı, suçlu/borçlu-olabilirliği en zati irtibatsız olanak olarak vicdana tam nüfuz ettirir.

Vicdana-sahip-olmayı-isteme, en zati suçlu/borçlu-olmaya yönelik seslenişe hazır oluşu imlemektedir. O, fiili sebebiyet vermelerden *önce* ve onların tediye edilmesinden *sonra* da hep fiili Dasein'ı belirler. Bu önce-gelen ve sürekli suçlu/borçlu-olma, Dasein'ın hiçbir surette *atlatamadığı* olanağın içine tutulduğunda kendini önce-gelmekliği içinde örtüsüzce gösterir. Eğer kapalılığı-açma-kararlılığı, ölüm olanağını öne-koşucu biçimde kendi var-olabilirliğine *atarsa*, Dasein'ın sahih varoluşu hiçbir şey tarafından *atlatılamaz* olur.

Kapalılığı-açma-kararlılığı fenomeni sayesinde, varoluşun asli *hakikatiyle* yüz yüze gelmiş olduk. Kapalılığı-açma-kararlılığı içinde Dasein kendi şu veya bu fiili var-olabilirliği dahilinde kendine açık hale gelmektedir. Öyle ki Dasein'ın kendisi hem açığa çıkarma, hem de açığa çıkarılmışlık olarak *var* olmaktadır. Öte yandan hakikate, hep kendisine tekabül eden bir hakiki-kabul-etme aittir. Açımlanmış ve keşfedilmiş olanları kendimize açıkça maledişimize kesin-*olma* demiştik. Varoluşun asli hakikati, eşit derecede asli olan kesin-olmayı talep eder: kapalılığı-açma-kararlılığının açımladığı şeyde kendini-bulundurma. Şu veya bu fiili durumu *veren* ve kendini onun içine *taşıyan* odur. Durum, kavranılmayı bekleyen bir mevcut-olan gibi önceden hesap edilebilir ve sunulabilir değildir. Durumun açımlanabilmesi için özgür, peşinen belirlenmemiş fakat belirlenebilirliğe açık bir kendi-kararına-varma gereklidir. *Peki, böylesi bir kapalılığı-açma-kararlılığına ait kesinlik neyi imler*? O kendini, karar sayesinde açımlananın içinde tutmalıdır. Bu

şu demektir: durum içinde *sabit* olamamaktadır. Bilakis kendi kararının, onun kendi açımlama anlamı içinde şu veya bu fiili olanak için özgür ve *açık tutulmak* zorunda olduğunu anlamalıdır. O halde, kararın kesinliği şunu 308
imler: olanaklı ve hep fiilen zorunlu olan *geri-almaya kendini-özgür-tutma*. Kapalılığı-açma-kararlılığını böyle hakiki-kabul-etme (varoluşun hakikati olarak), asla kapalılığı-açma-kararsızlığına geri düşürmez. Tam tersine: geri-almaya kendini-özgür-tutma kararlılığı olarak hakiki-kabul-etme, *kendini yinelemeye yönelik sahih kapalılığı-açma-kararlılığıdır*. Böylece varoluşa-dair olarak, kapalılığı-açma-kararsızlığı içine kaybolmuşluğun önüne geçilmiş olunur. Kapalılığı-açma-kararlılığına ait hakiki-kabul-etme, kendi anlamı dolayısıyla kendini *sürekli* olarak yani Dasein'ın *bütün* var-olabilirliği için özgür tutma eğilimindedir. Bu sürekli kesinlik, kapalılığı-açma-kararlılığı için ancak şöyle sağlanabilmektedir: mutlak olarak kesin ve emin *olabileceği* olanağa tutum göstermek. Dasein kendi ölümünde kendini mutlak olarak "geri-almak" mecburiyetindedir. Bundan sürekli emin yani *öne-koşucu* olan kapalılığı-açma-kararlılığı, bu sayede sahih ve tam kesinliğini kazanır.

Fakat Dasein, eşit derecede asli olarak hakikatsizlik içindedir de. Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı, ona aynı zamanda kapalılığının asli kesinliğini de verir. Dasein öne-koşucu kararlılık içindeyken, kendi varlığının zemininden hareketle olanaklı olan herkesin kapalılığı-açma-kararsızlığı içinde sürekli kaybolmuşluğuna da kendini açık *tutar*. Dasein'ın sürekli olanağı olarak kapalılığı-açma-kararsızlığı *birlikte-kesin-olandır*. Kendine şeffaf olan kapalılığı-açma-kararlılığı, var-olabilirliğin *belirlenmemişliğinin* şu veya bu durum karşısındaki kararla belirlenmişliğe dönüştüğünü anlamaktadır. O, varoluş içindeki bir varolana egemen olan belirlenmemişliği bilir. Fakat eğer sahih kapalılığı-açma-kararlılığına

tekabül edecekse bu bilgi sahih bir açımlamadan doğmalıdır. Zati var-olabilirliğimizin belirlenmemişliği (her ne kadar karar verildiğinde kesinliğe kavuşmuşsa da) ancak ölüme doğru varlıkta bir *bütün* olarak kendini açığa vurur. Öne-koşma Dasein'ı öyle bir olanakla yüz yüze getirir ki o, daima kesin olsa da her an belirlenmemiş kalmaya devam etmekte, olanağın ne zaman olanaksızlığa dönüştüğü belirsiz kalmaktadır. Bu bize şunu açık hale getirir: Bu varolan, kendi "sınır durumunun" belirlenmemişliğine fırlatılmıştır. Ona yönelik kararlılık içindeyken Dasein, kendi sahih bütün-olma-olabilirliğini kazanır. Ölümün belirlenmemişliği kendini asli olarak kaygıda açımlar. Bu asli kaygı ise, kapalılığı-açma-kararlılığını kendine layık görür. Dasein'ın kendine tevdi edilmişliğinin tüm örtüklüğünü artık ortadan kaldırmaktadır. Kaygının bizi yüz yüze getirdiği hiçlik, Dasein'ı *zemini bakımından* belirleyen hiçselliği açığa çıkarır. Bu hiçsellik ise, ölüme fırlatılmışlık olarak var olmaktadır.

309 Yukarıdaki analiz en zati, irtibatsız, atlatılamaz, kesin ama yine de belirlenmemiş olanak olarak sahih ölüme doğru varlıktan doğan *modalizasyon momentlerini* sırasıyla açığa çıkarmıştır. Kapalılığı-açma-kararlılığı bunlara, kendinden hareketle eğilim gösterir. Onun, ne olabilirliğini sahih ve tam olarak var edebilmesi yalnızca *öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı* olarak mümkündür.

Öte yandan kapalılığı-açma-kararlılığı ile öne-koşma arasındaki "ilişkinin" yorumu, bizatihi öne-koşmanın tam eksistensiyal anlayışını sağlayabilmiştir. Şimdiye dek o, yalnızca ontolojik tasarım olarak kabul ediliyordu. Ama artık şu görülmüştür: Öne-koşma Dasein'a zorla iliştirilmiş uydurma bir olanak değildir. Bilakis o, Dasein'da tanıklık edilen varoluşa-dair var-olabilirlik *modusudur*. Kendini kapalılığı-açma-kararlılığı içinde sahih biçimde anlayabilmesi için bunu kendine layık

görmelidir. Öne-koşma havada duran bir tutum olarak "var" değildir. Bilakis *varoluşa-dair tanıklık edilen kapalılığı-açma-kararlılığı içinde saklı duran ve buna göre kendi sahihliğinin olanağına da birlikte tanıklık eden bir olanak* olarak kavranılmalıdır. Sahih "ölüm üzerine düşünme," varoluşa-dair olarak bizzat şeffaf hale gelmiş vicdana-sahip-olmayı-istemedir.

Eğer sahih olarak kapalılığı-açma-kararlılığı, öne-koşmayla sınırlandırılan modusa doğru eğilim gösteriyorsa ve eğer öne-koşma Dasein'ın sahih bütün-olma-olabilirliğini oluşturuyorsa, o zaman, varoluşa-dair olarak tanıklık edilen kapalılığı-açma-kararlılığında Dasein'ın sahih bütün-olma-olabilirliği de birlikte tanıklık ediliyordur. *Bütün-olma-olabilirliğine ilişkin soru, fiili ve varoluşa-dair bir sorudur. Dasein bu soruyu kapalılığı-açma-kararlılığı içinde yanıtlar.* Dasein'ın bütün-olma-olabilirliğine ilişkin soru, başta[1] gösterilen karakterinden tamamen sıyrılmıştır artık. Zira görülmektedir ki o, bütün olarak Dasein'ın eksiksiz "veri olmaklığını" sağlama gayretinden doğan Dasein analitiğinin yalnızca teorik, metodik bir sorusu değildir. Dasein'ın bütünlüğüne ilişkin başlangıçta yalnızca ontolojik-metodik olarak irdelenen bu soru, haklı bir soruydu. Ama bu haklılığın nedeni, onun Dasein'ın ontik olanağına dayanıyor olmasıydı.

Öne-koşma ile kapalılığı-açma-kararlılığı arasındaki "ilişkinin" açığa kavuşturulması (kapalılığı-açma-kararlılığının öne-koşmanın olanaklı modalizasyonu anlamında), Dasein'ın sahih bütün-olma-olabilirliğinin fenomenal gösterimine dönüşmüş oldu. Eğer bu fenomen sayesinde Dasein'ın kendini kendine ve kendi önüne taşıdığı bir varlık minvaline isabet edilmiş ise, herkes sağduyusuna dayalı hergünkü Dasein'ın tefsiri açısından ontik ve ontolojik bakımdan anlaşılmaz kalacaktır. Varoluşa-dair bu olanağı "kanıtı yok" diye kenara itmek 310

[1] Bkz. § 45, s. 231 vd.

veya teorik bakımdan "kanıtlamaya çalışmak" onu yanlış anlamak demek olacaktır. Ama yine de bu fenomeni, en kaba tahrifatlara karşı korumak mecburiyetindeyiz.

Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı, ölümü "aşmak" maksadıyla uydurulmuş bir çıkış yolu değildir. Bilakis vicdanın çağrısını izleyen anlayıştır. Böylece ölüme, Dasein'ın *varoluşuna egemen olma* olanağı özgür bırakılmış ve herhangi bir kaçkın kendini örtüş temelden ortadan kaldırılmış olur. Ölüme doğru varlık olarak belirlenen vicdana-sahip-olmayı-isteme, dünyadan kaçkın bir yalıtılmışlık anlamına da gelmez. Bilakis o, herhangi bir hayale yer bırakmaksızın "eylemin" kapalılığı-açma-kararlılığına dahil ediverir bizi. Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı, varoluşun ve olanaklarının üzerinde bulunan "idealist" bir zorlamadan da kaynaklanıyor değildir. Bilakis o, Dasein'ın fiili temel olanaklarının ağırbaşlı anlayışından doğmaktadır. Münferitleşmiş var-olabilirlikle yüz yüze getiren ağırbaşlı kaygı ile bu olanak karşısındaki sarsılmaz sevinç el ele gitmektedir. Burada Dasein, birincil olarak dünya işlerimizle ilgili meşguliyetler peşindeki merakın sağladığı eğlencelerin "rastlantısallıklarından" özgür kalır. Fakat bu temel duygu durumlarının analizi, buradaki yorumun sınırını çizen fundamental ontolojik hedef dolayısıyla kapsam dışı kalmaktadır.

Yoksa Dasein'ın varoluşu hakkında yürüttüğümüz ontolojik yorumun altında sahih varoluşa (bir fiili Dasein idealine) ilişkin belirli bir ontik yaklaşım mı yatıyor? Sahiden de öyle. Bu olguyu inkar etmemeli, onun öyle olduğunu mecburen itiraf ediyor olmamalıyız. Onu, incelememizin tematik nesnesinden hareketle *pozitif zorunluluğu* içinde kavramak gerekir. Felsefe kendi "koşullarını" asla reddedemez. Ama onları zoraki olarak itiraf etmek durumunda da olmamalıdır. Felsefe kendi koşullarını kavrar ve koşul olan şeylerle kendini birleştirerek daha kapsamlı biçimde ortaya çıkmalarını sağlar. İşte yöntem üzerine aşağıdaki düşünümün işlevi bu olacaktır.

§ 63. İhtimam-Göstermenin Varlık Anlamının Yorumu İçin Elde Edilen Hermeneutik Durum ve Esasen Eksistensiyal Analitiğin Yöntemsel Karakteri

Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığıyla Dasein olanaklı sahihliği ve bütünlüğü bakımından fenomenal olarak görünür hale getirilmiştir. İhtimam-göstermenin varlık anlamının tefsiri bakımından şimdiye kadar yeterince dikkate alınmamış olan hermeneutik durum[1] bu sayede talep edilen asliliğine kavuşmuştur. Dasein asli biçim- 311
de yani kendi sahih bütün-olma-olabilirliği bakımından ön-sahip-olmaklığa taşınmıştır. Kılavuzluk edici ön-bakış (yani varoluş idesi) Dasein'ın en zati var-olabilirliğinin açıklığa kavuşturulmasıyla belirlenmiştir. Dasein'ın varlık yapısı somut olarak çalışılmış ve onun diğer bütün mevcut-olanlara göre ontolojik özgünlüğü belirginleşmiş, böylelikle Dasein'ın eksistensiyalitesine yönelik ön-kavrayış, eksistensiyallerin kavramsal irdelenişine sağlam şekilde rehberlik edecek kadar yeterli eklemlenmeye kavuşmuştur.

Dasein analitiğinin şimdiye kadar izlediği yol, başta yalnızca bir iddia olan şu tezin somut tanıtlamasına dönüşmüştür:[2] *Hep biz kendimiz olan bu varolan, ontolojik bakımdan en uzakta olandır.* Bunun nedeni, ihtimam-göstermenin kendinde yatmaktadır. "Dünya" içinde en yakından ilgilenilenlere düşmüş varlığımız, hergünkü Dasein tefsirine egemen olmakta ve Dasein'ın sahih varlığını ontik bakımdan örtmektedir. Bu yüzden, bu varolana yönelmiş ontolojinin uygun zeminini de engellemiş olmaktadır.[a] Dolayısıyla bu varolanın asli fenomenal takdimi hiç de kendiliğinden anlaşılır değildir

---

[1] Bkz. § 45, s. 232.

[2] Bkz. § 5, s. 15.

[a] Yanlış! Sanki sahici ontikten ontolojiyi okuyabilecekmişiz gibi. Nedir ki sahici ontik? Ön-ontolojik tasarımdan başka bir şey değildir – eğer bütünü söz konusu ayrım içinde bırakacaksak.

(her ne kadar ontoloji öncelikle hergünkü Dasein tefsirinin izinden gidiyor olsa da). Dolayısıyla, Dasein'ın asli varlığının açığa çıkarılışı, düşmüş ontik-ontolojik tefsir eğilimlerine *karşı hamleyle* Dasein'dan *çekip çıkarılmak* zorundadır.

Yalnızca dünya-içinde-varolmanın en temel yapılarının serimlenmesi, dünya kavramının sınırlandırılması, bu varolanın en yakın ve ortalama kim-olmaklığının (herkes-benliğinin) açığa kavuşturulması, "şuradalığın" yorumlanması gibi şeyler değil, fakat özellikle ihtimam-gösterme, ölüm, vicdan ve suçluluk/borçluluk analizleri, bizzat Dasein'ın kendisinde var-olabilirliğin ve açımlanışının ilgilenici sağduyusunun (yani örtmenin) *nasıl* egemen hale geldiğini göstermiştir.

Dolayısıyla, Dasein'ın *varlık türü*, hedefi asli fenomenal serimleme olan bir ontolojik yorumdan şunu *talep* edecektir: *bu varolanın varlığını, onun kendini örtme eğilimine karşı gelerek fethetmek*. Bu yüzden eksistensiyal analiz, hergünkü tefsirin hak iddialarına veya kendinden memnuniyetine ve huzurlu kendiliğinden anlaşılırlıklarına karşı hep *şiddet gösterme* karakterine sahiptir. Bu karakter, Dasein ontolojisini özellikle ayırt ediyorsa da aslında tüm yorumlara özgüdür çünkü onda gelişen an-
312 lama, tasarım yapısına sahiptir. Peki, bunun için hep bir özgün *kılavuz* ve *düzenleme* söz konusu değil midir? Ontolojik tasarımlar "bulgularının" fenomenal uygunluğu için gerekli apaçıklığı nereden bulacaktır? Ontolojik yorum, verili varolanları zati varlıklarına tasarlar ve onları kendi yapıları bakımından kavramlaştırır. Varlığa isabet edebilmesi için tasarımın yönünü gösterecek yol göstericiler nerededir? Peki, ya eksistensiyal analitik için tematik varolan, kendi var olma minvali *içindeyken* kendisine tekabül eden varlığı gizliyorsa? Bu soruların yanıtı, Dasein analitiğini açıklığa kavuşturma talebiyle sınırlı kalmak mecburiyetindedir.

Dasein'ın varlığına kendinin-tefsiri aittir. Dasein "dünyayı" bir-şey-için-bakışsal ilgilenici biçimde keşfederken ilgilenme de birlikte-bakışa girer. Dasein fiilen daima belirli varoluşa-dair olanaklar içinde bulunarak kendini anlar (tasarımları herkes sağduyusundan doğsa da). Açık olsun olmasın, münasip olsun olmasın varoluş hep şu veya bu şekilde birlikte-anlaşılmıştır. Her ontik anlama (her ne kadar *ön*-ontolojik olsa da yani teorik-tematik olarak kavranmasa da) belirli "içlemlere" sahiptir. Dasein'ın varlığına ilişkin ontolojik bakımdan açıkça sorulan her soru, Dasein'ın varlık türü sayesinde zaten önceden hazırlanmıştır.

Ama yine de şunu sormalıyız: Dasein'ın "sahih" varoluşunu oluşturanın ne olduğunu nereden anlayacağız? Zira varoluşa-dair anlayıştan yoksun eksistensiyalite analizi zeminsiz kalacaktır. Dasein'ın sahihlik ve bütünlüğüne ilişkin yukarıdaki yorumların temelinde, olanaklı olan ama herkes için bağlayıcı olması gerekmeyen ontik bir varoluş yaklaşımı yatmıyor mu? Eksistensiyal yorum, varoluşa-dair olanak ve bağlayıcılıklar üzerinde sözlü iktidar kurmayı istemeyecektir. Peki ama, ontolojik yoruma ontik zemini sağlayan *varoluşa-dair olanaklar* bakımından kendinin haklılığını göstermek mecburiyetinde değil midir? Eğer Dasein'ın varlığı, özü itibariyle var-olabilirlik ve en zati olanaklarına özgür olmaksa ve eğer bunlar bakımından özgürlük veya özgürsüzlük içinde varolmaktaysa: Ontolojik yorumun kendine *ontik olanakları* (var-olabilirlik minvallerini) temel almasından ve *bunları ontolojik olanaklarına yönelik olarak* tasarlamasından başka bir yolu var mıdır? Ve eğer çoğunlukla Dasein "dünyayla" ilgilenmelerin kaybolmuşluğundan hareketle kendini tefsir ediyorsa, o zaman karşı hamleyle elde edilen ontik ve varoluşa-dair olanakların belirlenimi ve bunlar üzerine bina edilmiş eksistensiyal analiz, bu 313
türden varolanlar için uygun olan açımlama minvalini

oluşturmayacak mıdır? *Bu durumda tasarımın zorlayıcılığı, Dasein'ın tebdil edilmemiş fenomenal mevcudiyetinin özgür bırakılmasına dönüşmeyecek midir?*

Varoluş olanaklarının "zorla" sunuluşu, yöntemsel bir talep olsa da onun keyfilikten sıyrılması mümkün müdür? Eğer varoluşa-dair sahih var-olabilirlik olarak analitik, öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığını temel alıyorsa (bizatihi Dasein bu olanağa davet eder ve bunu kendi varoluşunun zemininden hareketle yapar), bu olanak *herhangi*[a] bir olanak mıdır? Dasein'ın var-olabilirliğinin kendi müstesna olanağına (ölüme) ilintilenişinin varlık minvali rastgele mi ele alınmıştır? *Dünya-içinde-varolma, ölümden daha yüksek mertebeli bir var-olabilirliğe sahip midir?*

Dasein'ın sahih bütün-olma-olabilirliğe ontik-ontolojik bakımdan tasarlanması keyfi olmayabilir bile. Peki ama, bu fenomenle ilgili icra edilen eksistensiyal yorum bu sayede haklılık kazanmış olur mu? Bu yorum, esasen varoluşa ilişkin "önceden varsayılmış" bir ideden hareket eden bir kılavuza sahip değil mi? Gayrisahih hergünkülük hakkındaki analizin adımları, önceden temel alınan bir varoluş kavramından hareketle atılmamış mıdır? Ve şunu diyorsak eğer: Dasein "düşmüşlük" içindedir, dolayısıyla da var-olabilirliğinin sahihliğini onun bu varlık eğilimine karşı koyarak ortaya çıkarmak gerekir. O halde bu ifade hangi bakış açısından hareketle söylenmiştir? Aslında her şey (henüz karanlık da olsa) "önceden varsayılmış" varoluş idesinin ışığıyla aydınlatılmıyor mu? Bu idenin haklılığı nereden gelmektedir? Yoksa onu serimleyen ilk tasarım aslında kılavuzsuz muydu? Asla.

Varoluş idesinin formal serimlenişi, Dasein'ın kendisinde yatan varlık anlayışının kılavuzluğunda yürütülmüştü. Herhangi bir ontolojik şeffaflığa sahip

[a] Herhalde değildir. Fakat "herhangi değil" illa ki şu demek değil: zorunlu olarak ve bağlayıcı biçimde.

olmaksızın şu açığa çıkarılmıştı: Adına Dasein dediğimiz varolan hep ben kendimim (özellikle de bu varolan olmayı kendine mesele edinmiş bir var-olabilirlik olarak). Yeterli bir ontolojik belirlenime sahip olmasa da Dasein kendini dünya-içinde-varolma olarak anlar. Dasein böyle var olarak varlık türü el-altında-olma ve mevcut-olma olan varolanlarla karşılaşır. Varoluş ile gerçeklik arasındaki farkın henüz tam bir ontolojik kavramsallaştırılmasına gidilmemiş, hatta Dasein varoluşu öncelikle gerçeklik olarak anlıyor olsa da, o yalnızca mevcut-olan değildir, bilakis *kendini* zaten hep *anlamıştır* (şu veya bu mitsel ve büyüsel tefsir içinde bile olsa). Aksi takdirde herhangi bir mitos içinde "yaşayamayacak" ve büyünün ritüel ve kültüyle ilgilenemiyor olacaktı. Önceden varsayılan varoluş idesi, esasen Dasein anlayışının formel yapısının varoluşa-dair bağlayıcı olmayan öntaslağıdır.

En yakın hergünkülüğün hazırlık niteliğindeki analizi 314
bu idenin kılavuzluğunda icra edilmiş ve ihtimam-göstermenin ilk kavramsal sınırlandırılışına erişilmişti. İhtimam-gösterme fenomeni, varoluşu ve ona ait olgusallık ve düşmüşlük ilişkilerini daha keskin olarak kavramamızı mümkün kılmıştı. İhtimam-göstermenin yapısının sınırlandırılışı varoluş ile gerçeklik arasındaki ilk ontolojik ayrıma ilişkin zemini sağlanmıştı.[1] Bu ise şu tezi ortaya atmamıza yol açmıştı: İnsanın tözü varoluştur.[2]

Fakat bu formel ve varoluşa-dair bağlayıcı olmayan varoluş idesi bile, belirli bir ontolojik "içeriğe" sahiptir (her ne kadar ayırt edilmemiş de olsa). Ondan ayırt edilen gerçeklik idesinde olduğu gibi bu da esasen bir varlık idesini "önceden varsaymaktadır." Yalnızca *varlık* ufku içinde kalınarak varoluş ile gerçeklik ayrımı icra edilebilir. Çünkü her ikisi de *varlığı* kastetmektedir.

---

[1] Bkz. § 43, s. 200 vd.

[2] Bkz. s. 212 ve 117.

Peki ama, ontolojik bakımdan esasen açıklığa kavuşturulmuş varlık idesi, öncelikle Dasein'a ait varlık anlayışının çalışılmasıyla elde edilmeyecek midir? Bunu asli olarak kavramak istiyorsak, varoluş idesinin kılavuzluğuna başvurmak suretiyle Dasein'ın asli yorumunu sağlayacak zeminden hareket etmemiz gerekir. İşte tam da burada, ortaya serilen fundamental ontolojik meselenin bir "kısır döngü" içinde hareket ettiği açıkça meydana çıkmıyor mu?

Esasen anlamanın yapısını analiz ederken göstermiştik ki aslında uygun olmayan "kısır döngü" ifadesiyle eleştirilmek istenilen tam da bizatihi anlamanın özüne ve ifade edilişine aittir.[1] Fakat buna rağmen, fundamental ontolojik meselenin hermeneutik durumunu açığa kavuşturmak adına, "kısır döngü argümanına" açıkça geri dönmek gerekecektir. Eksistensiyal yoruma karşı öne sürülen "kısır döngü itirazı" şunu demek istemektedir: Esasen varoluş ve varlık idesi "önceden varsayılmakta" ve "ardından" Dasein yorumlanarak varlık idesi elde edilmeye çalışılmaktadır. Peki ama, "önceden varsaymak" neyi imlemektedir? Varoluş idesi sayesinde ortaya bir önerme konulmakta, sonra da formel çıkarım kurallarına göre bundan Dasein'ın varlığına ilişkin başka önermeler mi çıkarsanmaktadır? Yoksa bu var-sayma, anlamasal tasarımda bulunma karakterine mi sahiptir? Öyle ki bu sayede yani böylesi bir anlayışı oluşturan yorumla birlikte
315 tefsir edilecek şey *tam da kendini ifade eder hale mi gelmektedir? Tasarımda formal serimleme olarak açımlanan bu varolanın varlık konstitüsyonunun öyle olup olmadığı böylelikle açığa çıkmış olmakta değil midir?* Bir varolanın kendi varlığı bakımından başka türlü dile gelmesi mümkün müdür ki? Eksistensiyal analitik sırasındaki kanıtlamada "kısır döngü" içine düşmekten "kaçınmak" mümkün bile değildir çünkü burada *asla* "çıkarım mantığına"

[1] Bkz. § 32, s. 152 vd.

göre kanıtlamada bulunmamaktadır. Bilimsel incelemede uyulması gereken kesinliğe sadık kalındığını düşünen bir sağduyuya hizmet edildiğini sanarak ortadan kaldırılmak istenen "kısır döngünün" tam da kendisi ihtimam-göstermenin bir temel yapısıdır aslında. Dasein asli olarak ihtimam-göstermeyle tesis olduğu için hep kendini-önceleyendir. Dasein varolmak suretiyle kendi varoluşunun belirli olanaklarına kendini tasarlamış olduğu için, böylesi varoluşa-dair tasarımlar içinde varoluş ile varlık gibisinden şeyleri önontolojik bakımdan da birlikte tasarlamış olur. Peki o zaman, Dasein'a özü itibariyle ait bu tasarım, varoluşa ait varlık anlayışını geliştirmek ve kavramsallaştırmak isteyen *bu* araştırma için men edilebilir mi (*her araştırma gibi bu da bizatihi açımlayıcı Dasein'ın varlık türünden biridir çünkü*)?

Fakat bizatihi bu "kısır döngü itirazı" da Dasein'ın belirli bir varlık türünden gelmektedir. Zira herkes içine ilgilenici soğurulmuşluktan doğan sağduyu için tasarım gibisinden bir şey (ve hatta ontolojik bir tasarım) zorunlu olarak garipsenecektir çünkü kendini "ilkece" ona kapamaktadır. İster "teorik," ister "pratik" olsun sağduyu yalnızca bir-şey-için-bakışsal olarak hakim olunabilen varolanlarla ilgilenmektedir. Sağduyunun ayrıt edici özelliği, varlık anlayışından kaçınmak üzere yalnızca "olgusal" varolanları deneyimlediğini sanmasıdır. Oysa varolanları "olgusal" olarak deneyimleyebilmek için henüz kavranmamış da olsa varlığın peşinen anlaşılmış olması gerektiğini gözden kaçırmaktadır. Sağduyu anlamayı yanlış anlar. Ve *bu yüzden* sağduyu kendi menzilinin dışına çıkanları (ve bu menzilin dışına çıkışı) zorunlu olarak "zorlama" diye sunar.

Anlamada "kısır döngü" sözü, ikili bir yanlış anlamanın ifadesidir aslında: 1. Anlamanın kendisinin Dasein'ın varlığının bir temel türünü oluşturduğunu anlamamaktır. 2. Bu varlığın ihtimam-gösterme olarak tesis edilmiş

olduğunu anlamamaktır. Kısır döngüyi inkar etmek, onu gizleyip saklamak ve hatta onu aşmaya çalışmak, bu yanlış anlamayı nihai olarak sabitlemekten başka bir şey değildir. Oysa asli ve tam olarak bu "döngü" içine atlamaya gayret etmek gerekir ki böylece Dasein analizinin henüz başındayken Dasein'ın kısır döngüsel varlığına yönelik tam bir bakışı teminat altına almış olabilelim. Dasein'ın ontolojisi söz konusu olduğunda "önceden varsayılan-
316 lar" haddiden fazla değil, *gereğinden azdır* aslında eğer dünyasız bir benden "hareket edip" ona bir nesne ve bu nesneyle kuracağı ontolojik bakımdan zeminsiz bir ilişki temin edilmeye çalışılıyorsa. Eğer "yaşamı" mesele haline getiriyor ama ölümü *ara sıra* gözler önüne seriyorsak, *bakışımızın menzili çok kısa düşecektir*. Eğer kendimizi "öncelikle" bir "teorik özne" ile sınırlıyor ve sonra ona "etik" katarak "pratik yönleri bakımından" tamamlamaya çalışıyorsak, tematik nesnemizi *yapay ve dogmatik olarak daraltmaktan* başka bir şey yapmış olmayız.

Dasein'ın asli analitiğinin hermeneutik durumunun eksistensiyal anlamının açığa kavuşturulması bakımından buraya kadar anlatılanlar yeterlidir. Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığını ortaya koyarak sahih bütünlüğü içinde Dasein'ı ön-sahip-olmaya taşımış olduk. Kendi-olma-olabilirliğinin sahihliği, asli eksistensiyaliteyi ön-bakışa taşımanın teminatını sağlamaktadır. Bu da uygun eksistensiyal kavramları oluşturmayı güvence altına almaktadır.

Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığının analizi, bizi aynı zamanda asli ve sahih hakikat fenomenine de götürmüştür. Öncelikle ve çoğunlukla egemen varlık anlayışının, varlığı mevcut-olma olarak nasıl kavradığını ve dolayısıyla asli hakikat fenomeninin üzerini nasıl örttüğünü daha önce göstermiştik.[1] Fakat eğer hakikat "var" oldukça varlık "var" ise ve eğer varlık anlayışı hakikatin

[1] Bkz. § 44 b, s. 219 vd.

türüne göre değişiyor ise, asli ve sahih hakikat, Dasein'ın varlık anlayışını ve esasen varlık anlayışını sağlıyor olmalıdır. Eksistensiyal analizin ontolojik "hakikati," asli varoluşa-dair hakikatin zemini üzerinde bina edilmektedir. Ne var ki varoluşa-dair hakikat zorunlu olarak ontolojik hakikate gerek duyuyor değildir. Varlık sorusunu esasen hazırlayan fundamental ontolojik meselenin varmaya çalıştığı en asli, en temellendirici eksistensiyal hakikat *ihtimam-göstermenin varlık anlamının açımlanmışlığıdır*. Bu anlamın açığa çıkarılabilmesi için ihtimam-göstermenin bütün yapı mevcudiyetinin herhangi bir daraltmaya tabi tutulmadan hazır bulunması gerekir.

§ 64. *İhtimam-Gösterme ve Benlik*

İhtimam-göstermenin tesis edici momentleri olan eksistensiyalite,[a] olgusallık ve düşmüşlüğün birliği Dasein'ın yapı bütünü bütünlüğünü ontolojik bakımdan sınırlandırma olanağı vermişti. İhtimam-göstermenin yapısı şu 317
eksistensiyal formülle ifade edilmişti: (dünya dahilinde karşılaşılan varolanların) beraberinde-var-olma olarak kendini-önceleyerek-zaten-içinde-var-olma (bir dünyada). İhtimam-gösterme yapısının bütünlüğü birtakım birleştirmelerden meydana gelmediği halde yine de *eklemlemelidir*.[1] Bu ontolojik sonucun, Dasein'ın *asli* yorumunun taleplerine ne ölçüde yanıt verdiğini tartışmak gerekmişti.[2] Bu konu üzerine yürüttüğümüz düşünüm neticesinde ne Dasein *bütününün*, ne de *sahih* var-olabilirliğin temalaştırılmış olduğu görülmüştü. Hatta Dasein bütününü fenomenal bakımdan kavrama denemesinin, tam da ihtimam-gösterme yapısı söz konusu olduğunda

[a] Varoluş: 1. Dasein'ın varlığının bütünü için; 2. sadece "anlama" için.

[1] Bkz. § 41, s. 191 vd.

[2] Bkz. § 45, s. 231 vd.

başarısız olduğu izlenimi doğmuştu. Çünkü kendini-önceleme, henüz-değillik olarak sunuyordu kendini. Noksanlık anlamında karakterize edilen kendini-önceleme, sahici-eksistensiyal incelemede kendini *bitişe doğru varlık* olarak açığa çıkarmıştı ki her Dasein kendi varlığının temelinde öyle var olmaktaydı. Aynı zamanda şunu da belirgin kılmıştık ki vicdanın çağrısı sırasında ihtimam-gösterme, Dasein'ı en zati var-olabilirliğine davet ediyordu. Seslenişi anlama da (asli olarak anlaşıldığında) öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlığı olarak açığa çıkmıştı. O da, Dasein'ın sahih bütün-olma-olabilirliğini kendi içinde taşımaktaydı. İhtimam-göstermenin yapısı, olası bütün oluşa *engel* değildir, bilakis böylesi bir varoluşa-dair var-olabilirliğin *olanak koşuludur*. Bu analizler sırasında ölüm, vicdan ve suçluluk/borçluluk denilen eksistensiyal fenomenlerin ihtimam-gösterme fenomenine dayandıkları açıklık kazanmıştı. *Yapı bütünü bütünlüğünün eklemlemeleri böylelikle çok daha zenginleşmiş ve bu bütünlüğün birliğine ilişkin eksistensiyal soru çok daha ivedilik kazanmıştır.*

Bu birliği nasıl kavramalıyız? Dasein kendi varlığının söz konusu minval ve olanakları içinde birlik olarak nasıl varolabilmektedir? Öyle anlaşılıyor ki bu varlığın kendi özsel olanakları içinde hep *kendi olarak* var olmasıyla yani bu varolanın hep *ben kendim olarak* var olmasıyla. [a] Yapı bütünü bütünlüğünü "birarada tutanın" "ben" olduğu anlaşılmaktadır. Bu varolanın "ontolojisi" söz konusu olduğunda "ben" ile "benlik" birer taşıyıcı zemin (töz veya özne) olarak kavranılagelmiştir hep. Buradaki analitikte de hergünkülüğün hazırlık niteliğindeki nitelendirmesi yapılırken Dasein'ın kim-olmaklığı sorusuna gelip çatılmıştı. Şunu göstermiştik: Dasein öncelikle ve çoğunlukla kendi benliği olarak *var değildir*, bilakis

[a] Dasein *bizzat* bu varolan olarak *vardır*.

herkes-benliği içinde kaybolmuştur.[a] Herkes-benliği sahih benliğin varoluşa-dairsel modifikasyonudur. Ama ben-olmaklığın ontolojik konstitüsyonuna ilişkin soru yanıtlanmadan kalmıştı. Aslında meselenin kılavuzu ilkece 318
olarak sabitlenmişti:[1] Eğer benlik, Dasein'ın özsel belirlenimleri arasında yer alıyorsa ama onun "özü" *varoluşta* yatıyorsa, o zaman ben'lik ile ben-olmaklık *eksistensiyal* olarak kavranmalıdır. Negatif bakımdan görülmüştü ki herkesin ontolojik karakteristiği mevcut-olmaklık (töz) kategorilerinin kullanımını yasaklıyordu. İlkesel olarak şu açıklığa kavuşmuştu: İhtimam-göstermeyi gerçeklikten çıkarsamak veya gerçeklik kategorileriyle inşa etmek olanaksızdır.[2] Zira ihtimam-gösterme zaten benlik fenomenini kendi içinde barındırır. Aksi takdirde başkalarına ihtimam-gösterme olarak itina-göstermeyle kıyaslandığında "kendine-ihtimam-gösterme" ifadesinin bir *totoloji* olduğu tezi haklı olurdu.[3] Bu durumda, Dasein benliğinin ontolojik belirlenimi meselesi daha da keskin hale gelecek ve ihtimam-gösterme ile benlik arasındaki eksistensiyal "ilişkinin" ne olduğu sorusuna dönüşecektir.

Benliğin eksistensiyalitesinin açığa kavuşturuluşu, "doğal" hareket noktasını Dasein'ın hergünkü öz tefsirinde bulmaktadır. Burada Dasein, "kendi hakkında" konuşmakta ve *ben-diyorum-ki* demektedir. Herhangi bir dile getiriliş burada zorunlu değildir. Bu varolan "ben" dediğinde kendini kasteder.[b] Bu ifadenin içeriği mutlak anlamda yalın kabul edilir. O hep beni kasteder ve başka da bir şeyi değil. Yalın olarak "ben," başka şeylerin

---

[a] Belirli anlamda "en yakın," ilk bakışta ve bu yüzden de görünürdeki benlik olarak "ben."

[1] Bkz. § 25, s. 114 vd.

[2] Bkz. § 43 c, s. 211.

[3] Bkz. § 41, s. 193.

[b] Daha kesin olarak açıklığa kavuşturmak gerekir: *ben-diyorum-ki* ve *kendi-olma*.

belirlenimi değildir. *Kendisi* bir yüklem değildir, bilakis mutlak "öznedir." Ben-diyorum-ki derken dile getirilen ve söz yöneltilenle daima süregiden olarak karşılaşılır. Örneğin Kant'ın "Saf Aklın Paralogizmleri" öğretisine temel aldığı "yalınlık," "tözsellik" ve "kişisellik" karakterleri[1] sahici bir önfenomenolojik deneyimden doğmuştur. Ama ortada duran soru şudur: Ontik bakımdan böyle deneyimlenenleri, söz konusu "kategoriler" yardımıyla ontolojik bakımdan yorumlamak mümkün müdür?

Aslında Kant, ben-diyorum-ki ile verilmiş fenomenal mevcudiyete katiyetle sadık kalarak, söz konusu karakterlerden hareketle ruh tözü hakkında çıkarsanan ontik tezlerin herhangi bir haklılığa sahip olmadığını göstermişti. Ama böylelikle, benin[a] *ontik* bir yanlış açıklamasını reddetmektedir yalnızca. Oysa bu sayede benliğin *ontolojik* yorumu ne elde edilmiş, ne de güvence altına alınıp pozitif olarak hazırlanmıştır. Kant seleflerinden daha kati biçimde ben-diyorum-ki'nin fenomenal içeri-
319 ğini sabitlemeye çalışmışsa da *aynı* uygunsuz tözsellik ontolojisine kayıvermiştir. Oysa tam da o ontik temelleri ben'den teorik olarak men etmek istemişti. Ben-olmaklığın analizi için ben-diyorum-ki'yi hareket noktası seçmenin ontolojik anlamını sabitleyebilmek bakımından yukarıdaki sorunu daha ayrıntılı olarak göstermek gerekir. Kant'ın "ben düşünüyorum" ile ilgili analizini örnek alıp söz konusu meselenin açığa kavuşturulması bakımından gerekli olduğu kadarıyla irdeleyeceğiz.[2]

"Ben" tüm kavramlara eşlik eden salt bilinçtir. Onunla "düşüncenin transendental öznesinden başka bir şey temsil edilmez." "Bilincin kendisi, aynı zamanda bir

---

[1] Bkz. *Saf Aklın Eleştirisi*, B 399; özellikle birinci basımda ele alınışı: A 348 vd.

[a] Ontik-duyularüstü önermeleri kastederek (*Metaphysica specialis*).

[2] Transendental apersepsiyonun analizi için bkz. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2. Tıpkı Basım, 1951, 3. Bölüm.

temsil değildir ... bilakis onun esasen bir formudur."[1] "Ben düşünüyorum," "her deneyime ilişik olup ondan önce gelen apersepsiyonun formudur."[2]

Haklı olarak Kant, "benin" fenomenal içeriğini "ben düşünüyorum" ifadesiyle veya "zekaya" "pratik kişiliğin" dahil edilmesini de dikkate alırsak "ben eyliyorum" ifadesiyle kavramaktadır. Kant'a göre ben-diyorum-ki ifadesini ben-düşünüyorum-diyorum diye ifade etmek gerekir. Yani Kant benin fenomenal içeriğini *res cogitans* olarak sabitlemeye çalışmaktadır. Bu sırada Kant, bene "mantıksal özne" diyorsa, bu, esasen benin yalnızca mantıksal yoldan elde edilmiş bir kavram olduğu anlamına gelmez. Ben daha ziyade mantıksal tutumun, bağlantılamanın öznesidir. "Ben düşünüyorum" şu demektir: Ben bağlantılıyorum. Her bağlantılama "*ben* bağlantılıyorum"dur. Her türlü biraraya getirme ve ilişkilendirmenin altında hep bir ben yatar – *hupokeimenon*. Bu yüzden *subjectum* "kendinde bilinçtir" ve temsil[a] değildir, daha ziyade temsilin "formudur." Bu şu demektir: Ben düşünüyorum temsil edilmiş bir şey değildir. Bilakis bizatihi temsilin formal yapısıdır. Ancak onun sayesinde temsil edilen gibisinden bir şey olanaklı olabilmektedir. Temsilin formu dendiğinde ne bir çerçeve, ne de evrensel bir kavram kastedilmektedir. Bilakis bir *eidos* olarak her temsil edileni ve temsil etmeyi ne ise o olarak var edendir. Temsilin formu anlamında ben, bu yüzden şununla aynı şey demektir: Ben "mantıksal öznedir."

Kant'ın buradaki analizinde iki pozitif unsur vardır: Birincisi, benin ontik bakımdan bir töze indirgenmesinin olanaksız olduğunu görmüştür. İkincisi, beni "ben dü- 320

[1] *Saf Aklın Eleştirisi*, B 404.

[2] *A.g.e.*, s. A 354.

[a] Karşıma-konulan değil, temsil sırasında *karşıma-getirip-koyucu-olan* temsil-eden. Ama *sadece* bunda. Ve ben, yalnızca bu *karşıma-getirme* olarak, yalnızca bu *kendilik* olarak "var"dır.

şünüyorum" olarak sabitlemiştir. Ama yine de Kant, bu beni bir özne olarak ve dolayısıyla ontolojik bakımdan uygunsuz kavramaktadır. Çünkü ontolojik özne kavramı, *benin benlik olarak ben-olmaklığını karakterize etmez, bilakis benin zaten hep mevcut-olanın kendiyle aynılığı ve süregidimi olarak karakterize eder.* Beni ontolojik bakımdan *özne* olarak belirlemek, onu zaten hep mevcut-olan olarak varsaymak demektir. Benin varlığı ise *res cogitans*'ın gerçekliği[a] olarak anlaşılır burada.[1]

---

[a] "Mevcut olmaklık;" mütemadiyen "eşlik etme."

[1] Kant'ın kişi benliğinin ontolojik karakterini temelde halen dünya-içinde mevcut olanın uygunsuz ontolojisinin ufku içinde kalarak ele alıp onu "tözsellik" bağlamında kavramış olduğu, H. Heimsoeth'ün "*Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*" başlıklı makalesinde topladığı malzemeden kolaylıkla görülebilmektedir (bkz. ayrı basım: *Immanuel Kant. Festschrift zur zweiten Jahrhundertfeier seines Geburtstages*, 1924). Bu makalenin genel eğilimi, sadece tarihsel bir döküm olmaktan epey ileriye gitmekte ve "kategoriyal" bir mesele olarak kişiliği ele almaktadır. Heimsoeth şöyle demektedir: "Kant'ın planlayıp icra ettiği teorik ve pratik aklın yakın iç içe çalışmasına halen daha çok az dikkat edilmektedir. Hatta burada kategorilerin bile ("*İlkeler*"de onların doğalcı biçimde gerçekleştirilmiş olmasına karşın) açıkça halen geçerliliğinin bulunduğu ve pratik aklın önceliği içinde kalarak yeni ve doğalcı rasyonalizmden kurtarılmış bir kullanım bulabilmiş oldukları görülmemektedir (örneğin töz dendiğinde "kişi" ve kişisel ölümsüzlük süresi, nedensellik dendiğinde "özgürlükten kaynaklanan nedensellik," karşılıklı etkileşim dendiğinde "akli varlıkların biraradalığı"nın vs anlaşılması). Bunlar birer düşünsel sabitleme aracı olarak koşulsuz olana yeni bir erişim sağlamaktaysa da bunu rasyonelleştirici obje bilgisi diye görmemek gerekir" (s. 31 vd). – Peki ama, tam da burada esas ontolojik meselenin *üzerinden atlanıp geçilmiş* olunmuyor mu? Söz konusu "kategorilerin" asli geçerliliklerini koruyup korumadıkları ve sadece başka şekilde mi kullanılmaları gerektiği veya onların Dasein'ın ontolojik meselesini tümden *ters mi anladıkları* ortada kalmaktadır. Teorik aklı pratik akla dahil etsek bile, benliğe ilişkin eksistensiyal-ontolojik meseleyi çözmeden ortada bırakmakla kalmayız, hatta onu *hiç sormamış* oluruz. Teorik ve pratik aklın "iç içe çalışması" hangi ontolojik zemin üzerinde icra edilecektir? Kişinin varlık türünü teorik tutum mu belirlemektedir, yoksa pratik tutum mu, ya da hiçbiri mi? Peki ama, hangisi? Sahip oldukları fundamental öneme rağmen paralogizmler, Descartes'ın *res cogitans*'ından Hegel'in tin kavramına

Kant'ın "ben düşünüyorum"un sahici fenomenal hareket noktasını ontolojik bakımdan değerlendirememiş olmasının ve "özneye" yani tözselliğe mecburen geri düş- 321
mesinin sebebi nedir? Ben yalnızca "ben düşünüyorum" değil, "ben bir şey düşünüyorumdur." Peki ama, benin kendi temsilleriyle ilişkili olduğunu ve onlarsız bir hiç olacağını sürekli vurgulayan Kant'ın kendisi değil midir?

Ama Kant için bu temsiller, benin "eşlik" ettiği "empirik-olanlardır" yani "iliştiği" tezahürlerdir. Oysa Kant, bu "ilişmenin" ve "eşlik etmenin" varlık türlerini hiçbir yerde göstermemiştir. Temelde bu varlık türleri, benin kendi temsilleriyle süreki birlikte-mevcut-olması olarak anlaşılmaktadır. Kant ben ile düşünmeyi birbirinden koparmaktan kaçınmış olsa da bizatihi "ben düşünüyorum"u "ben bir şey düşünüyorum" olarak yani tam öz içeriği bakımından ele alamamış ve "ben bir şey düşünüyorum"un benliğin temel belirlenimi olarak ontolojik "koşulunu" görememişti.[a] Çünkü "ben bir şey düşünüyorum"un hareket noktası alınması da ontolojik bakımdan yeterince belirlenmiş değildir, zira "bir şey" ifadesi burada belirsiz kalmaktadır. Bundan kastedilen *dünya-dahilinde* bir varolansa, açıkça dile getirilmemiş olarak *dünya* varsayılıyor demektir. Ama tam da bu fenomen benin varlık konstitüsyonunu birlikte belirlemektedir. Yoksa, "ben bir şey düşünüyorum" gibisinden bir

---

kadar sürüp giden benlik meselesinin ontolojik zeminsizliğini açığa vurmuyor mu? "Doğalcı" ve "rasyonalistik" düşünmeye bile gerek yoktur burada. Ama yine "tözselliğin" çok daha meşum (çünkü görünürde kendiliğinden anlaşılır) bir ontolojik münasipliği içinde bulur insan kendini. – Bu makaleyi özü itibariyle tamamlayan başka bir makale için bkz. Heimsoeth, "*Metaphysische Motive in* [321] *der Ausbildung des kritischen Idealismus*," *Kantstudien*, c. 29 (1924), s. 121 vd. Kant'ın ben kavramının eleştirisi için ayrıca bkz. Max Scheler, "*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*," 2. Bölüm, bu *Yıllık*, c. 2 (1916), s. 388 vd: "Kişi ve Transendental Apersepsiyonun 'Ben'ine" dair.

[a] Yani zamansallık.

şey başka türlü nasıl mümkün olabilirdi? Ben-diyorum-ki demek, "ben-bir-dünya-içinde-varım" olarak ben varım demektir. Kant dünya fenomenini göremediği halde, "temsilleri" "ben düşünüyorum"un *a priori* içeriğinden uzak tutacak kadar da tutarlıydı ama. Fakat böylelikle ben, temsillere ontolojik bakımdan tümüyle belirlenmemiş minvalde eşlik eden *yalıtılmış* bir özneye geri itilmiş oldu.[1]

Dasein ben-diyorum-ki derken dünya-içinde-varolan olarak kendini ifade eder. Peki ama, hergünkü ben-diyorum-ki, dünya-içinde-varolan olarak mı *kendini* kastetmektedir? Burada bir ayrıma gitmek gerekir. Ben-diyorum-ki diyen Dasein elbette hep kendini kasteder. Ama hergünkü öz tefsir, kendini ilgilendiği "dünyadan" hareketle anlama eğilimi içindedir. Ontik olarak kendini-kastederken, bu varolanın kendi olduğu varlık türü bakımından *kendini yanlış görmektedir.* Ve bu özellikle Dasein'ın temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolma için geçerlidir.[2]

322 Peki, bu "kaçkın" ben-diyorum-ki'yi harekete geçiren nedir? Dasein'ın kendinden *kaçarak* herkese sığındığı düşmüşlüğünden. "Doğal" ben-sözünü herkes-benliği icra eder. Yani "ben"de, öncelikle ve çoğunlukla sahih ben *olmayan* benlik kendini dile getirir. Hergünkü çeşitlilik içine soğurulmuş olma ve ilgilenilenlerin peşinden koşuşturmalar karşısında benliğimiz kendini, unutmuş bir ben-ilgileniyorum olarak ve hep kendisiymiş gibi fakat belirsiz ve boş bir yalınlık içinde gösterir. Herkesin ilgilendiği *ne ise* biz de öyle *var* oluruz. "Doğal" ontik ben-sözünün ben derken kastettiği Dasein'ın fenomenal içeriğini görmezden gelişi, bene dair ontolojik yoruma da *bu görmezden gelişe eşlik etme hakkını vermemekte* ve

---

[1] Bkz. Kant'ın "İdealizmin Çürütülmesi"nin fenomenolojik eleştirisi. § 43 a, s. 202 vd.

[2] Bkz. § 12 ve 13, s. 52 vd.

benlik meselesine uygun olmayan bir "kategoriyal" ufuk empoze etmesine izin vermemektedir.

Öte yandan "benin" ontolojik yorumunu yaparken bu meselenin halli için hergünkü ben-sözüne itaat etmemek bir *çözüm* sağlamaz. Olsa olsa hangi istikamette soru sormaya devam etmemiz gerektiğine ilişkin bir *yön sunmuş olur*. Ben denildiğinde, herkes gibi "dünya-içinde-varolarak" var olan bir varolan kastedilmektedir. Bununla birlikte, dünya-içindeki-el-altında-olanlarla-beraber-var-olmak suretiyle bir-dünya-içinde-zaten-var-olmak, eşit derecede asli olarak kendini-öncelemiş olmak da demektir. "Ben" dendiğinde kendi varlığını *mesele eden* bir varolandan bahsedilmektedir. "Ben" dendiğinde ihtimam-gösterme kendini dile getirmiş olur: öncelikle ve çoğunlukla ilgilenmelerin "kaçkın" ben-sözü dahilinde. En çığırtkan biçimde ve en sık olarak ben-ben diyen herkes-benliğidir. Çünkü esasen o, *sahih biçimde* kendisi olarak *var olmamakta* ve sahih var-olabilirlikten kaçınmaktadır. Benliğin ontolojik konstitüsyonu ne bir ben tözüne ne de bir "özneye" indirgenebiliyorsa, bilakis hergünkü ve kaçkın ben-ben-demeler *sahih* var-olabilirlikten hareketle anlaşılması gerekiyorsa, bundan henüz şu önermeyi çıkarsayamayız: Benlik ihtimam-göstermenin sürekli mevcut olan zeminidir. Eksistensiyal bakımdan benliği ancak sahih kendi-olarak-var-olabilmeden, başka bir deyişle, Dasein'ın *ihtimam-gösterme olarak* varlığının sahihliğinden okuyabiliriz. Öznenin sözüm ona değişmezliği olarak benliğin sabitliği buradan hareketle aydınlığa kavuşmaktadır. Sahih var-olabilme fenomeni, bir duruş-elde-etmiş-olma anlamındaki *benliğin sabitliği* konusunu da bakışımıza açabilmektedir. *Benliğin sabitliği,* sürekliliğe sahip duruş sağlamlığı ifadesinin bu ikili anlamı bağlamında, kararsızlık içindeki düşmüşlüğün kendi-olarak-duramayışına karşı *sahih* bir olanak ola-

bilmektedir. Eksistensiyal anlamda *kendi-olarak-durma*, öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığından başka bir şey demek değildir. Onun ontolojik yapısı, benliğin kendi-olmaklığının eksistensiyalitesini açığa çıkarmaktadır.

Dasein, kendisine kaygıyı[a] layık gören ketum bir kapalılığı-açma-kararlılığının asli yalnızlığı içinde *sahih*
323 *olarak kendisi olur*. Sahih kendi-*varolma*, *ketum olduğu içindir ki* "ben-ben" dememektedir, bilakis sahih varolabileceği fırlatılmış varolan olarak ketumiyet içinde "var" *olmaktadır*. Kapalılığı-açma-kararlılığındaki varoluşun ketumiyetinin açığa çıkardığı benlik, "benin" varlığına ilişkin sorunun asli fenomenal zeminidir. Sahih kendi-varolma-olanağının varlık anlamını fenomenal bakımdan cihet kabul etmek suretiyle benliğin karakterleri olarak tözselliği, yalınlığı ve kişiselliği tayin etmenin ontolojik haklılığını irdeleyebilecek duruma gelebiliriz ancak. Benliğin varlığına ilişkin ontolojik soru, ben-demenin hakim olan ve hep dayatılan ön-sahip-olmaklığından (yani değişmeksizin mevcut kalan bir benlik-nesnesi anlayışından) çekip çıkarılmak zorundadır.

İhtimam-gösterme benlik üzerine temellendirilme ihtiyacında değildir. Bilakis ihtimam-göstermenin tesis edeni olarak eksistensiyalite, Dasein'a benlik-duruşunun ontolojik konstitüsyonunu sağlamaktadır. İhtimam-göstermenin tam yapı içeriğine uygun olarak buna, kendi-olarak-durmayışlığa fiilen düşmüşlük de ait olabilmektedir bu yüzden. İhtimam-göstermenin eksiksiz yapısı benlik fenomenini de kapsamaktadır. Onun açığa kavuşturulmasıysa, Dasein'ın varlık bütünlüğü olarak belirlenmiş ihtimam-göstermenin anlamı yorumlanarak sağlanacaktır.

---

[a] Yani varlık olarak varlığın açıklığını.

§ 65. İhtimam-Göstermenin Ontolojik Anlamı Olarak Zamansallık

İhtimam-gösterme ile benlik arasındaki "ilişkiyi" ifade ederken, yalnızca ben'lik denilen özel bir meselenin açığa kavuşturulmasını değil, Dasein'ın yapı bütünü bütünlüğünü fenomenal bakımdan kavramaya yarayacak son hazırlıkların da tamamlanması hedeflenmişti. Eğer Dasein'ın varlık türünün, ontolojik bakış açısından tümüyle kayıtsız bir mevcut-oluşa dönüşmesini istemiyorsak, eksistensiyal soru formülasyonu bakımından *amansız bir disiplin* gerekli olacaktır. Dasein sahih varoluş içinde "özselleşir." Sahih varoluş ise öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı olarak kendini tesis eder. Dasein'ın asli benlik-duruşunu ve bütünlüğünü ihtimam-göstermenin bu sahihlik modusu içerir. Dağılmamış ve eksistensiyal olarak anlayan bakış içinde kalınarak Dasein'ın varlığının ontolojik anlamının açığa çıkarılışı icra edilmelidir.

İhtimam-göstermenin anlamı sayesinde ontolojik bakımdan ne aranmış olur? *Anlam* ne demektir? Bu fenomenle, anlama ile tefsir konusu analiz edilirken kar- 324
şılaşılmıştı.[1] Buna göre anlam, bir şeyin anlaşılabilirliğinin yer aldığı ama kendisinin ne açıkça ne de tematik olarak bakışa taşındığı şeydir. Anlam birincil tasarımın nereye-yönelikliğidir. Buradan hareketle bir şey ne ise o olarak ve kendi olanağı içinde kavranılabilmektedir. Tasarım olanakları açımlar, yani tasarım, mümkün kılan olanakları açımlar.

Bir tasarımın nereye-yönelikliğini açığa çıkarmak demek, tasarlanılanın mümkün kıldığını açımlamak demektir. Bu açığa çıkarma, yöntemsel olarak bizden, bir tefsirin temelinde yatan ve çoğunlukla belirtik olmayan tasarımın izini sürmeyi talep eder ki böylece tasarım sırasında tasarlanılan nereye-yönelikliği bakımından

[1] Bkz. § 32, s. 148 vd; özellikle s. 151 vd.

açımlanabilir ve kavranabilir hale gelebilsin. O halde, ihtimam-göstermenin anlamını açığa çıkarmak şu demek olacaktır: Dasein'ın asli eksistensiyal yorumuna zemin oluşturan ve kılavuzluk eden tasarımın izi öyle sürülmelidir ki onunla tasarlanılanın nereye-yönelikliği görünür hale gelsin. Tasarlanılan Dasein'ın varlığıdır. Bu, Dasein'ı sahih bütün-olabilirliği içinde tesis edende açımlanmaktadır. Bu tasarlanan, açımlanan ve bu şekilde tesis olan varlığın nereye-yönelikliği, bu varlığın ihtimam-gösterme olarak tesis olunmasını mümkün kılan şeyin kendisidir. Demek ki ihtimam-göstermenin anlamına ilişkin soruyla şu sorulmuş oluyor: *Eklemlenişinin serimlenmiş birliği içinde ihtimam-göstermenin eklemlenmiş yapı bütünü bütünlüğünü mümkün kılan nedir*?

Dar anlamda ele alacak olursak anlam, varlığı anlamanın birincil tasarımının nereye-yönelikliği demektir. Kendine açımlanmış dünya-içinde-varolma, kendisi olan varolanın varlığı sayesinde, dünya-dahilinde keşfedilen varolanın varlığını da eşit derecede asli olarak anlamakta ama bunu henüz temalaştırmadan ve hatta ayrımlaştırmadan onun birincil modusları olan varoluş ve gerçeklik içinde yapar. Varolanlara ilişkin her türlü ontik deneyim, el-altında-olanların bir-şey-için-bakışa yönelik hesap edilişi ve mevcut-olanlara dair müspet bilimsel bilgi, bunlara tekabül eden varolanların az çok şeffaf varlık tasarımları üzerine dayanmaktadır. Fakat bu tasarımlar, içlerinde bir nereye-yöneliklik barındırmaktadır ki varlığı anlama adeta buradan beslenmektedir.

Varolan "anlam taşır" dediğimizde, varolanın *kendi varlığı içinde* erişilebilir olduğu anlamına gelir. Bu varolan, kendi nereye-yönelikliği üzerine tasarlanmışsa eğer, "sahih olarak" bir "anlama sahip" olur. Varolanın bir anlama "sahip" olması, bir varlık olarak peşinen açımlanmak suretiyle varlığın tasarımından yani onun nereye-yönelikliğinden hareketle anlaşılabilir olmasın-

dandır. Varlığı anlamanın birincil tasarımı, anlamı "ver- 325
mektedir." Bir varolanın varlığının anlamına ilişkin soru, bütün varolanların *varlığının* nereye-yönelikliğine zemin oluşturan varlık anlayışını tema haline getirmektedir.

Kendi varoluşu bakımından Dasein, kendine sahih veya gayrisahih olarak açımlanmıştır. Dasein varolarak kendini anlamaktadır. Fakat bu anlama, saf bir kavrayış olmayıp fiili var-olabilirliğinin varoluşa-dair varlığını teşkil etmektedir. Açımlanmış varlık, kendi varlığını mesele eden varolanın varlığıdır. Bu varlığın anlamı yani bu varlığı kendi konstitüsyonu içinde mümkün kılan ihtimam-göstermenin anlamı, asli olarak var-olabilirliğin varlığını oluşturmaktadır. Dasein'ın varlık anlamı, muğlak bir öteki ve kendi "dışında" bir şey olmayıp bilakis kendini anlayan Dasein'ın bizatihi kendisidir. Dasein'ın varlığını ve böylece onun fiili varoluşunu mümkün kılan nedir?

Varoluşun asli eksistensiyal tasarımıyla tasarlanılanın, öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı[a] olduğu açığa çıkmıştı. Eklemlenmiş yapı bütününün birliği bakımından Dasein'ın sahih bütünlüğünü mümkün kılan nedir? Formel eksistensiyal açıdan ele alacak olursak (ve tüm yapı bütününü mütemadiyen dile getirmeden), öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı, en zati müstesna var-olabilirliğe *yönelik varlıktır*. Böyle bir şeyin yine bu şekilde mümkün olabilmesi için Dasein'ın *esasen* kendi en zati olanağı içinde kendine doğru gelebilmesi *mümkün olmalı* ve bu kendine-doğru-gelebilme olanağını bir olanak olarak tutabilmeli yani varolabilmelidir. Bu müstesna olanağı tutabilen, onun dahilinde kendine-*getirebilen* olanak, asli bir fenomen olan *gelecek* fenomenidir. Eğer Dasein'ın varlığına sahih veya gayrisahih *ölüme doğru varlık* aitse, o zaman bu, şimdi işaret ettiğimiz ve

[a] Birden çok anlamı var: varoluşa-dair tasarım ile kendini eksistensiyal olarak tasarlayarak içine bırakma birbirine karışmış burada.

daha ayrıntılı olarak belirleyeceğimiz anlamda *müstakbel* olarak mümkündür. Burada "gelecek" dediğimizde, henüz "*gerçekleşmemiş*" olup ancak ileride *var olacak* bir şimdiden bahsediyor değiliz. Gelecek, Dasein'ın en zati, var-olabilirliği içinde kendine-gelebildiği bir geliştir. Dasein'ı *sahih olarak* müstakbel kılan öne-koşmadır. Öyle ki bizzat öne-koşmanın mümkün olabilmesi için *bir varolan olarak* Dasein'ın esasen hep kendine-gelebilmesi, bir başka deyişle, esasen kendi varlığı içinde müstakbel olması gerekir.

Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlığı, Dasein'ı kendi özsel suçlu/borçlu-oluşu içinde anlamaktadır. Bu anlama şu demektir: suçlu/borçlu-oluşu varolmak suretiyle devralma, hiçselliğin fırlatılmış nedeni olarak *var* olma. Fırlatılmışlığın devralınmasıysa şu demektir: Dasein'ın *ne ise hep öyle olarak* sahihçe *var* olması. Fırlatılmışlığın devralınması ancak, müstakbel Dasein'ın kendi en zati
326 "ne ise hep öyle olarak"ını yani kendi "oldum-olasılığını" *var* edebilmesiyle mümkündür. Dasein ancak *oldum-olası* olarak *var* ise müstakbel olarak kendine-gelebilir, bunun içinse kendine-*geri*-gelebilmelidir. Dasein'ın sahih müstakbel *var* oluşu, onun sahih *oldum-olasılığıdır*. En uç ve en zati olanağa öne-koşma, en zati oldum-olasılığa anlamasal biçimde geri-gelme demektir. Dasein'ın sahih oldum-olası olarak *var* olabilmesi, onun müstakbel olarak var olabilmesiyle mümkündür. Oldum-olasılık bir bakıma gelecekten kaynaklanmaktadır.

Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı, şuradalığın şu veya bu durumunu öyle açımlar ki varoluş, fiilen çevreleyen-dünyasal el-altında-olanlarla edimde bulunmak suretiyle bir-şey-için-bakarak ilgileniyor olur. Bu durumdaki el-altında-olanlarla kapalılığı-açma-kararlılığında varolmak yani çevreleyen-dünyada *mevcut olanlarla* edimsel biçimde karşılaşmayı sağlamak, söz konusu varolanın *şimdileştirilmesiyle* mümkündür an-

cak. Şimdileştirme anlamındaki *şimdi* sayesinde ancak kapalılığı-açma-kararlılığı ne ise o olabilmektedir: edimde bulunarak kavradığıyla çarpıtılmamış bir karşılaşma sağlama.

Müstakbel olarak kendine geri gelen kapalılığı-açma-kararlılığı, şimdileştirici biçimde kendini duruma taşır. Oldum-olasılık gelecekten doğar ki oldum-olası (daha doğrusu oldum-olasılaştırıcı) gelecek, kendi içinden şimdiyi serbest bırakır. Şimdileştirici ve oldum-olasılaştırıcı gelecek şeklindeki birliksel fenomene *zamansallık* diyoruz. Dasein zamansallık olarak belirlenmişse eğer, daha önce ifade edilen öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığının sahih bütün-olma-olabilirliği mümkün olabilmektedir ancak. *Sahih ihtimam-göstermenin anlamı olarak zamansallık açığa çıkmış olmaktadır böylece.*

Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığının varlık konstitüsyonundan çekip çıkarılmış olan bu anlamın fenomenal içeriği, zamansallık teriminin imlenimini oluşturmaktadır. Bu ifadeyi bir terim olarak kullanırken alelade zaman anlayışının "gelecek," "geçmiş" ve "şimdi" gibi öne çıkarılan kavramlarından onu uzak tutmak gerekir. Aynı şey "öznel" ve "nesnel" veya "içkin" ve "aşkın" "zaman" kavramları için de geçerlidir. Dasein öncelikle ve çoğunlukla kendini gayrisahih biçimde anladığı için, alelade zaman anlayışının bahsettiği "zamanın" aslında sahici ve fakat türetilmiş bir fenomeni temsil ettiğini düşünmek gerekir. Bu anlayış, gayrisahih zamansallıktan doğmuş olup onun da kendine özgü bir kaynağı vardır. "Gelecek," "geçmiş" ve "şimdi" kavramları, öncelikle gayrisahih zaman anlayışından ortaya çıkmıştır. Bunlara karşılık gelen asli ve sahih fenomenleri terminolojik olarak belirleme işi, bütün ontolojik terminolojilere yapışık 327
olan aynı zorluklarla mücadele etmek durumundadır. Bu araştırma sahası içinde hoyratça davranılmaktaysa eğer, bu bir keyfilik olarak görülmemeli, bilakis konunun ken-

disine dayalı zorunluluk olarak değerlendirilmelidir. Fakat gayrisahih zamansallığın asli ve sahih zamansallıktan nasıl doğduğunu eksiksiz biçimde gösterebilmek için şu ana kadar yalnızca kaba hatlarıyla ifade edilen bu asli fenomenin somut biçimde çalışılmasına gerek vardır.

Eğer kapalılığı-açma-kararlılığı, sahih ihtimam-göstermenin bir modusunu oluşturuyorsa, fakat o da ancak zamansallık sayesinde mümkün olabiliyorsa, o halde kapalılığı-açma-kararlılığı bakımından elde edilen bu fenomen de zamansallığın yalnızca bir modalitesini teşkil ediyor olacaktır ki o da esasen ihtimam-göstermeyi mümkün kılabilmektedir. İhtimam-gösterme olarak Dasein'ın varlık bütünlüğü şu demektir: (dünya-dahilinde karşılaşılan varolanlarla) beraber-varolmak suretiyle (bir dünya) içinde-zaten-var-olarak-kendini-önceleme. Bu eklemlenmiş yapıyı ilk kez belirlediğimizde attığımız adımlar sırasında, söz konusu eklemleme bakımından ontolojik sorumuzun çok daha ileriye taşınması gerektiğine, bunun yapı çokluluğu bütününün birliğini açığa çıkartacak kadar ileriye götürülmesi gerektiğine işaret etmiştik.[1] *İhtimam-gösterme yapısının asli birliği zamansallıkta yatmaktadır.*

Kendini-önceleme gelecek üzerine temellenmektedir. Bir-şeylerin-zaten-içinde-varolma kendini oldum-olasılıkta ifşa etmektedir. Beraber-varolma ise şimdileştirmeyle mümkün olabilmektedir. Dolayısıyla, burada söylediklerimize göre hem "önceleme"deki "önce"yi ve hem de "zaten"i alelade zaman anlayışından hareketle kavramamak gerekir. Burada "önce" dediğimizde "henüz-şimdi-değil – ama daha sonra" anlamındaki "önce"den bahsediyor değiliz. Aynı şekilde "zaten" dediğimizde "artık-şimdi-değil – ama daha önce" anlamındaki "zaten"den bahsediyor değiliz. Eğer "önce" ile "zaten" ifadeleri *böylesi* zaman yönelimli imlenimlere sahip olsaydı

[1] Bkz. § 41, s. 196.

(ki aslında buna sahip olabilirler de), ihtimam-gösterme zamansaldır dediğimizde onun "önce" ve "sonra," "henüz değil" ve "artık değil" olduğunu söylemiş olurduk. Bu durumda ihtimam-göstermenin "zaman içinde" ortaya çıkan ve gerçekleşen bir varolan olduğunu söylemiş olurduk. Yine aynı şekilde, Dasein karakterindeki bir varolanın *varlığı* da bir *mevcut-olana* dönüştürülmüş olurdu. Ama eğer böyle bir şey olanaksız ise, zikredilen bu tabirlerin zaman yönelimli imlenimleri başka türden olmalıdır. Zira "önce" ve "önceleme" dediğimizde, geleceği işaret etmiş oluruz. Çünkü Dasein'ın kendi var-olabilirliğini *mesele edebilmesi için* onların da gelecekten kaynaklanıyor olması gerekir. O halde "kendini mesele edinebilmeye" yönelik kendini tasarlama, gelecek üzerinde temellenmekte, bu da *eksistensiyalitenin* bir özsel karakterini oluşturmaktadır. *Eksistensiyalitenin birincil anlamı gelecektir.*

Aynı şekilde "zaten" dediğimizde, zaten hep fırlatılmış olarak var olduğu müddetçe *var* olan bir varolanın eksistensiyal zamansal varlık anlamına işaret etmiş oluruz. İhtimam-gösterme oldum-olasılık üzerine temellendiği içindir ki Dasein'ın kendisi, fırlatılmış bir varolan olarak varolabilmektedir. Dasein fiilen varolduğu "müddetçe" asla geçmiş değildir, fakat hep "ben şöyle*yim*"deki *oldum-olasılık* anlamında varolmaktadır. Dasein'ın *oldum olası olabilmesi* içinse hep var olması *gerekir.* Oysa bir varolana, geçmişte kaldı dendiğinde o artık mevcut değil demektir. Bu yüzdendir ki varoluş içindeki Dasein, kendini asla "zaman içinde" oluşan ve yok olan veya parça parça geçmişte kalan mevcut olgular halinde belirleyememektedir. Dasein kendini hep fırlatılmış bir olgu olarak "bulmaktadır." İşte bu *bir-hal-içinde-bulunan* Dasein, halen varolup da aslında varolmuş olan yani sürekli olarak yani oldum-olası olarak *var* olan bir varolan olarak kendi kendisinin hücumuna uğrar. Faktisitenin

328

birincil eksistensiyal anlamı oldum-olasılıkta yatmaktadır. İhtimam-gösterme yapısını formüle ederken kullandığımız "önce" ve "zaten" ifadeleri, eksistensiyalite ile faktisitenin zamansal anlamına işaret etmektedir.

Öte yandan böyle bir işaret ediş, ihtimam-göstermenin üçüncü tesis edici momenti olan düşmüşçe beraber-olmak'ta görülmemektedir. Bu, düşmüşlüğün zamansallık üzerine temellenmediği anlamına gelmemelidir. Bilakis burada ima edilen şudur: İlgilenilen el-altında-olan ve mevcut-olan üzerine *birincil* olarak temellenen *düşmüşlüğün şimdileştirilişi*, asli zamansallık modusları olan gelecek ve oldum-olasılık içine *dahil* kalmaktadır. Dasein kapalılığı-açma-kararlılığı içinde kendini düşmüşlükten geri çekip almıştır ve "bakış *anında*" çok daha sahih biçimde açımlanan durum bakımından "şurada" var olabilmektedir.

Varoluşun, faktisitenin ve düşmüşlüğün birliğini zamansallık mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla zamansallık, ihtimam-gösterme yapısının bütünlüğünü asli olarak tesis etmektedir. İhtimam-göstermenin momentleri, bir şeylerin üst üste yığılmasıyla biraraya getirilmiş değildir. Nitekim zamansallık da gelecek, oldum-olasılık ve şimdinin "zaman içinde" biraraya gelmesiyle terkip edilmiş değildir. Zamansallık bir *varolan* olarak "var" değildir zaten. Zamansallık var değildir, bilakis kendini *zamanlaştırmaktadır*. Ama yine de şöyle demekten kendimizi alamayız: "zamansallık ihtimam-göstermenin anlamı olarak 'vardır'," "zamansallık şu veya bu şekilde belirlenmiş olarak 'vardır'." Bunların ne demek olduğunu varlık idesini ve esasen "var"ı açığa kavuşturduktan sonra anlaşılır hale getirebiliriz ancak. Zamansallık zamanlaştırandır: kendi olası minvallerini zamanlaştırandır. Bunlar, Dasein'ın varlık moduslarının çokluluğunu, özellikle de sahih ve gayrisahih varoluş denilen temel olanağı mümkün kılar.

Gelecek, oldum-olasılık ve şimdi şu fenomenal karakterleri gösterir: "kendi-kendine-doğru," "geriye-doğru," "karşılaşılmasını-sağlama." "Bir şeye doğru," "bir şeye 329
yönelik" ve "bir şeyin beraberinde" fenomenleri, zamansallığı birer *ekstatikon* olarak açığa çıkarır. *Zamansallık kendinde ve kendisi için asli "kendinin-dışındalık"tır.* Bu yüzden yukarıda karakterize ettiğimiz gelecek, oldum-olasılık ve şimdi fenomenlerine zamansallığın *ekstazları* diyoruz. Zamansallık önce bir varolan iken sonra *kendinin dışına* çıkan değildir, bilakis onun özü *ekstazların* birliği içinde zamanlaştırmadır. Alelade anlayışın erişimindeki "zamanın" karakteristik özelliği, başlangıcı ve sonu olmayan saf bir şimdilikler-silsilesi içinde anlaşılması ve bu yüzden asli zamansallığın ekstatik karakterinin budanmış olmasıdır. Oysa bu budamanın kendisi, eksistensiyal anlamı bakımından belirli bir olası zamanlaştırma üzerine temellenmiştir, ki buradan hareketle zamansallık, söz konusu "zamanı" gayrisahih olarak zamanlaştırır. O halde, Dasein'ın sağduyusunun erişimindeki "zaman" anlayışının hiç de asli *olmadığı*, daha ziyade sahih zamansallıktan doğmuş olduğu gösterildiğinde, şimdi açığa çıkarılmış *zamansallığa* haklı olarak (*a potiori fit denominatio* önermesine de uygun biçimde) *asli zaman* denilebilecektir.

Ekstazları sayarken, geleceği hep ilk sırada dile getirdik. Bunun nedeni, asli ve sahih zamansallığın ekstatik birliği içinde geleceğin önceliğe sahip olduğunu göstermek içindir. Ama yine de zamansallık, ekstazların üst üste yığılması ve bir sıra takip etmesiyle meydana geliyor değildir. Bilakis zamansallık, her bir ekstazın eşit derecede asliliğinde kendini zamanlaştırmaktadır. Fakat bunun içinde, zamanlaştırmanın modusları birbirinden farklıdır. Bu farkın nedeni, zamanlaştırmanın bu farklı ekstazlardan hareketle öncelikli olarak belirlenebilmesinde yatmaktadır. Asli ve sahih zamansallık, sahih ge-

lecekten hareketle zamanlaşmaktadır. Öye ki müstakbel oldum-olasılık sayesinde şimdiyi uyandırmaktadır. *Asli ve sahih zamansallığın birincil fenomeni gelecektir.* Geleceğin önceliği, gayrisahih zamansallığın değişikliğe uğratılmış zamanlaştırılışına uygun olarak bizatihi değişecek olsa da, yine de o, türetilmiş "zaman" içinde bile meydana çıkacaktır.

İhtimam-gösterme ölüme doğru varlıktır. Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığını, Dasein'ın düpedüz olanaksızlık olanağı olarak karakterize edilen sahih varlığı olarak belirlemiştik. Kendi bitişine yönelik böyle bir varlık içindeki Dasein, "ölüme fırlatılmış" varolan olarak noksansız ve sahih biçimde var olur. Dasein, oraya vardığında biten bir sona sahip değildir, bilakis *sonlu varoluş halindedir.* Dolayısıyla, öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığının anlamını oluşturan ve birincil olarak zamansallığın *kendisini* zamanlaştıran sahih geleceğin bizatihi
330 *sonlu olduğu* açığa çıkmaktadır. Peki ama, kendi Dasein'ım artık mevcut değilken de "zaman akıp gidiyor" değil midir? Ve ayrıca "gelecekte" sınırsız sayıda başka şeyler yatmıyor mudur, orada bunlar hasıl olmayacak mıdır?

Bu sorulan hepsine de evet demek durumundayız. Ama yine de bunlar, asli zamansallığın sonluluğuna yönelik herhangi bir itiraz içermez – çünkü onlarda asli zamansallık söz konusu ediliyor değildir. Zira soru, "akıp giden zaman içinde" daha nelerin olup olmayacağı ve "o zamandan" hareketle başa-gelmelerin neler olacağı sorusu değildir. Asıl soru, başa-gelmenin *bizatihi kendisinin* asli olarak nasıl belirlendiği sorusudur. Onun sonluluğu, birincil olarak sona ermek demek olmayıp bizatihi zamanlaştırmanın karakteridir. Asli ve sahih gelecek, *kendine*-geliştir: hiçselliğin atlatılamaz olanağı olarak varolmakla. Asli geleceğin ekstatik karakteri, var-olabilirliği kapatmasında yatar yani kendisinin kapalı olmasında ve bu haliyle hiçselliğin kararlı varoluşa-dair anlayışını

mümkün kılmasında yatar. En zati hiçsellik içinde varoluşun anlamı, asli ve sahih kendine-geliştir. Zamansallığın asli sonluluğu tezi, "zamanın sürüp gittiğini" inkar etmemektedir. Bilakis bizzat Dasein'ın asli eksistensiyal tasarımıyla tasarlanmış olanda kendini gösteren asli zamansallığın fenomenal karakteri böylelikle tespit edilmiş olmaktadır.

Asli ve sahih geleceğin ve dolayısıyla zamansallığın sonluluğunu gözden kaçırma veya bunu "*a priori*" olarak olanaksız kabul etme yönünde aklımızın çelinmesi, alelade zaman anlayışının kendini sürekli olarak öne çıkarmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlayış, zamanı haklı olarak yalnızca sonsuz bir şey olarak biliyorsa, bu onun, söz konusu zamanı ve "sonsuzluğunu" anladığını kanıtlamaz. Zaman "sürüp gidiyor" ve "akıp gidiyor" ne demektir? "Zamanın içinde" dediğimizde aslında ne demiş oluruz? Özellikle de "gelecek içinde" dediğimizde buradaki "iç" tam olarak ne demektir? "Zaman" ne anlamda sonsuzdur? Asli zamanın sonunluluğuna ilişkin alelade itirazlar eğer zeminsiz kalmak istemiyorlarsa, bu gibi soruları açığa kavuşturmaları gerekir. Fakat böylesi bir açığa kavuşturma işini gerçekleştirebilmek için, son-luluk ve son-suzluk bakımından münasip bir soru formülasyonu elde edilmiş olmalıdır. Böyle bir şey ise, zamanın asli fenomenine anlamasal bakışla ortaya çıkabilir ancak. Mesele şu olamaz: "İçinde" mevcut-olanların oluşup yok olduğu "*türetilmiş*" sonsuz zaman *nasıl* oluyor da *asli* sonlu zamansallığa dönüşüyor? Bilakis mesele 331
şudur: Nasıl oluyor da sonlu sahih zamansallıktan *gayri*sahih zamansallık doğabiliyor? *Gayri*sahih zamansallık nasıl oluyor da sonlu zamandan son-*suz* bir zamanı zamanlaştırabiliyor? Asli zaman *sonlu* olduğu içindir ki "türetilmiş" zaman kendini *son-suz* zaman olarak zamanlaştırabilmektedir. Anlamasal kavrayış düzeni içinde zamanın sonluluğunu tam anlamıyla görünür kılabil-

mek için "sonsuz zamanın" tam olarak ortaya konulması ve onunla karşı karşıya gelinmesi gerekir.

Buraya kadar asli zamansallığa ilişkin yürüttüğümüz analizleri şu tezlerle özetlemek mümkündür: Asli olarak zaman, zamansallığın zamanlaştırılmasıdır. Böylelikle ihtimam-gösterme yapısının konstitüsyonun mümkün kılınmaktadır. Zamansallık özü itibariyle ekstatiktir. Zamansallık asli olarak gelecekten hareketle zamanlaştırılmaktadır. Asli zaman sonludur.

Fakat ihtimam-göstermeyi zamansallık olarak yorumlarken onu, buraya kadar yaptığımız gibi, dar bir zemin üzerine sıkıştırıp bırakamayız, her ne kadar Dasein'ın asli sahih bütün-olmaklığına ilişkin ilk adımları bununla atmışsak da. Dasein'ın anlamı zamansallıktır tezini, bu varolan için meydana çıkardığımız temel konstitüsyonun somut mevcutlukları üzerinden doğrulamamız gerekecektir.

§ 66. Dasein'ın Zamansallığı ve Eksistensiyal Analitiğin Asli Yinelenişine İlişkin Ondan Kaynaklanan Görevler

Açığa çıkardığımız zamansallık fenomeni, bizden yalnızca tesis edici gücünün kapsamlı doğrulanışını talep etmekle kalmaz. O ayrıca bu tesis edici güç sayesinde zamanlaştırmanın temel olanakları açısından bakış sahası içine de girer. Dasein'ın varlık konstitüsyonunun olanağını (her ne kadar şimdilik kaydıyla da olsa) zamansallık zemini üzerinden ispat etmeye kısaca "zamansal" yorum diyeceğiz.

Bir sonraki görevimiz, Dasein'ın sahih bütün olma olanağının zamansal analizi ile ihtimam-göstermenin zamansallığının genel karakterizasyonunun yanı sıra, Dasein'ın *gayrisahihliğini* kendine özgü zamansallığı içinde görünür kılmak olacaktır. Zamansallık kendini öncelikle öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlığında göstermişti. O

kendini, açımlanmışlığın sahih modusu olup çoğunlukla herkesin düşmüş öztefsirinin gayrisahihliği içinde bulundurur. Esasen açımlanmışlığın zamansallığının karakterizasyonu bizi, en yakın ilgilendiğimiz dünya-içinde-varolmanın zamansal anlayışına ve böylece de Dasein'ın ortalama kayıtsızlığına götürmektedir. Zaten eksistensiyal analitiğimiz için bunu hareket noktası almıştık.[1]
Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla içinde bulunduğu ortalama varlık türüne hergünkülük demiştik. Daha önce yaptığımız analizi yinelerken *hergünkülük*, kendi *zamansal* anlamıyla açığa çıkmalı, böylelikle zamansallığın kapsadığı mesele gün yüzüne çıkarak hazırlık niteliğindeki analizlerimizin sözüm ona "kendiliğinden anlaşılırlığı" tamamen ortadan kalkmalıdır. Zamansallık Dasein'ın temel konstitüsyonunun tüm özsel yapıları üzerinden doğrulanabilir olmalıdır. Ancak bu, daha önce yaptığımız analizleri, ele alınış sırası içinde yeniden ve adeta yüzeysel olarak şematik bakımdan yinelemek anlamına gelmemelidir. Burada zamansal analizin bundan farklı şekilde ilerliyor olması, daha önceki irdelemelerin birbirleriyle ilişkisini daha aşikâr kılacak ve rastlantısallıklarını ve sözüm ona keyfiliklerini ortadan kaldıracaktır. Bu yöntemsel zorunlulukların dışında, söz konusu fenomenin kendisinde bulunan saikler de devreye girecek ve yineleyici analizimizin farklı bir eklemleniş sergilemesine sebebiyet verecektir. 332

Hep *ben kendim* olan varolanın ontolojik yapısı, varoluşun benlik-duruşu üzerine odaklıdır. Benlik ne bir töz, ne de bir özne olarak kavranabildiğinden, bilakis varoluş üzerine temellendiğinden, gayrisahih benliğin yani herkesin analizi, tümüyle Dasein'ın hazırlık niteliğindeki yorumu içinde kalmıştı.[2] Ama şimdi benlik, ihtimam-göstermenin yapısına ve dolayısıyla zamansallığın yapısına

[1] Bkz. § 9, s. 43.
[2] Bkz. § 25 vd, s. 113 vd.

belirtik biçimde geri alınmış olduğu için, benlik-duruşunun ve benlik-olmayan-duruşun zamansal yorumu yeni bir ağırlığa kavuşmaktadır. Bu da ayrı bir temalaştırma faaliyetini gerektirmektedir. Böyle bir tematik icra, esasen benin varlığına ilişkin sorunun ontolojik bakımdan uygunsuz olmaması ve çatışkılar içermemesi için uygun bir güvence sağladığı gibi, merkezi işlevine uygun olarak da zamansallığın *zamanlaştırma yapısına* çok daha asli bakışta bulunabilmemizi de sağlamaktadır. Bu ise Dasein'ın *tarihselliği* olarak kendini açığa çıkarmaktadır. Dasein tarihseldir önermesi, eksistensiyal-ontolojik fundamental ifade olarak doğrulanmaktadır. Bu önerme, Dasein'ın bir "dünya tarihi" içinde yer aldığını söyleyen salt ontik belirlenim olmaktan çok uzaktır. Dasein'ın tarihselliği, tarihbilimsel anlayış olanağının da temelini oluşturmaktadır. Öte yandan o da, tarihbilimin bir bilim olarak kavranıp geliştirilebilmesinin olanağını kendi içinde taşımaktadır.

Hergünkülüğün ve tarihselliğin zamansal yorumu, asli zamana dair bakışımızı sağlamlaştıracak ve hergün-
333 kü zaman deneyiminin olanak ve zorunluluk koşulunun o olduğu açığa çıkarılabilecektir. Dasein kendi varlığını mesele eden bir varolan olarak kendini (ister açıkça, ister değil) öncelikli olarak *kendisi için kullanmaktadır*. İhtimam-gösterme öncelikle ve çoğunlukla bir-şey-için-bakışsal ilgilenmedir. Dasein kendi uğruna kendini kullanırken kendini "tüketir" de. Dasein kendini tüketirken bizzat kendine yani kendi zamanına ihtiyaç duyar. Zamana gerek duyan Dasein, onu hesap etmeye başlar. Öncelikle zamanı keşfeden, bir-şey-için-bakışsal hesap edici ilgilenmedir ve bu da bir zaman hesabının [takvimin] geliştirilmesine neden olur. Zamanla hesap etme, dünya-içinde-varolma için tesis edicidir. Bir-şey-için-bakışın ilgilenici keşfi, kendi zamanını hesap ederken, keşfettiği el-altında-olan ve mevcut-olanları zaman içinde karşılaşılır kılar. Dünya-dahilindeki varolan, bu sayede "zaman

içinde varolarak" erişilebilir olur. Dünya-dahilindeki varolanın zaman-belirlenmişliğine *zaman-içerilik* diyoruz. Onda öncelikle ontik olarak bulunan "zaman," alelade ve geleneksel zaman kavramının şekillenmesinin zeminini oluşturmaktadır. Oysa zaman-içerilik olarak zaman, asli zamansallığın özsel bir zamanlaştırma türünden doğmaktadır. Bu asıl kaynak bize şunu göstermektedir: Mevcut-olanların onun "içinde" ortaya çıkıp yok olduğu zaman, sahici bir zaman fenomenidir ve bir "niteliksel zamanın" uzamda dışsallaşması değildir; ki Bergson'un ontolojik bakımdan tamamıyla belirsiz ve yetersiz zaman yorumu tam da bunun aksine inandırmaya çalışıyordu bizi.

Dasein'ın zamansallığının hergünkülük, tarihsellik ve zaman-içerilik olarak çalışılmasıyla Dasein'ın asli ontolojisinin *bağlantı manzumesini* de kayırıcı-bakışsız biçimde görmüş oluruz. Dünya-içinde-varolma olarak Dasein, dünya-dahilinde karşılaşılan varolanlarla beraber ve onlarla birlikte fiilen varolur. Bu yüzdendir ki Dasein, kapsamlı ontolojik şeffaflığını, Daseinsal-olmayan varolanların açıklığa kavuşturulmuş varlık ufku içinde kazanacaktır yani el-altında-olmayıp veya mevcut-olmayıp öylesine "duraduranların" ufku içinde bunu kazanacaktır. *Var* dediğimiz her şeyin varlık türevlerini yorumlayabilmek için öncelikle esasen varlık idesinin yeterince aydınlığa kavuşturulması gerekir. Bunu sağlamadığımız sürece Dasein'ın *yineleyici* zamansal analizi de noksan kalacak ve açık olmayacaktır – konusal zorluklardan ise uzun uzadıya hiç bahsetmiyorum. Dasein'ın eksistensiyal-zamansal analizi, ilkesel bir tartışmanın çerçevesi içinde kalarak varlık kavramı meselesini yinelemeyi bizden talep etmektedir.

IV

ZAMANSALLIK VE HERGÜNKÜLÜK

§ 67. Dasein'ın Eksistensiyal Konstitüsyonunun Temel Kapsamı ve Zamasal Yorumunun Öntaslağı

Hazırlık niteliğindeki analizimiz[1] bir fenomenler çokluluğunu erişimimize açmıştı. Her ne kadar ihtimam-göstermenin temellendirici yapı bütünü üzerine odaklanılsa da, bu fenomenler çokluluğunu fenomenolojik bakıştan kaçırmamak gerekir. Dasein konstitüsyonunun *asli* bütünlüğü *eklemlenmiş* olduğu için, böyle bir çokluluğu reddetmediği gibi bilakis onu talep eder. Varlık konstitüsyonunun asliliği, nihai bir yapı unsurunun yalınlığı ve tekliliğiyle örtüşmez. Dasein'ın varlığının ontolojik menşei, ondan doğanlardan daha "düşük mertebede" değildir. Bilakis onları kudret bakımından aşıp geçmektedir. Ontolojik sahada "kaynaklık" etmek demek, bir dejenerasyondur. "Menşeye" ontolojik bakımdan girmek, "sıradan anlama yetisi" için ontik kendiliğinden-anlaşılırlıklara vardırmaz. Bilakis her türlü kendiliğinden-anlaşılırlıklar sorgulanır hale gelir.

Hazırlık niteliğindeki analizimizle elde edilen fenomenleri, fenomenolojik bakışa geri taşıyabilmek için, analizimiz sırasında geçilen aşamalara işaret etmek ye-

---

[1] Bkz. *Birinci Ayrım*, s. 41-230.

terli olacaktır. İhtimam-göstermenin sınırlarını belirlemek için açımlanmışlığı analiz etmemiz gerekmişti. Açımlanmışlık "şuradalığın" varlığını tesis etmektedir. Bu fenomeni açıklığa kavuşturmak, Dasein'ın temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolmayı şimdilik kaydıyla yorumlamak anlamına gelmişti. İncelememiz dünya-içinde-varolmadan hareketle yola çıkmış, böylece Dasein'ın münasip olmayan, çoğunlukla da açıkça dile getirilmeyen ontolojik önbelirlenimleri için yeterli bir fenomenal ufuk teminat altına alınmıştı. Dünya-içinde-varolma, dünya fenomeni bakımından karakterize edilmişti öncelikle. Bu maksatla çevreleyen-dünya "*içindeki*" el-altında-olanların ve mevcut-olanların ontik-ontolojik ifadelenişinden hareket edilmiş, buradan da dünya-içindeliğe varılarak ortaya çıkarılmıştı. Dünyasallık fenomeni dünya-içindelik üzerinden görünür kılınmaya çalışılmıştı. Ama görülmüştü ki dünyasallığın yapısı olan imlenimsellik, özsel olarak açımlanmışlığa ait olan anlamanın kendini tasarladığı nereyelikle tam bir kenetlenme içindedir. Bu ise Dasein'ın var-olabilirliğiydi yani *bir-şey-uğruna* varolduğu ne ise oydu.

Şimdi ise hergünkü Dasein'ın zamansal yorumunu, açımlanmışlığın kendini tesis ettiği yapılardan başlatmak gerekecektir. Bunlar şunlardır: anlama, bir-hal-i- 335
çinde-bulunma, düşmüşlük ve söz. Bu fenomenler bakımından açığa çıkarılması gereken zamansallığın zamanlaştırma modusları, dünya-içinde-varolmanın zamansallığını belirlememize yarayan zemini sağlayacaktır. Bu ise bizi yine dünya fenomenine götürecek ve dünyasallığın özgül zamansal meselesini sınırlandırmamıza olanak tanıyacaktır. Bu da, en yakınımızdaki hergünkü dünya-içinde-varolma olan düşmüş bir-şey-için-bakışsal ilgilenmenin karakterizasyonu sayesinde doğrulanabilir olmalıdır. Bu ilgilenmenin zamansallığı sayesinde bir-şey-için-bakış, bakışsal duyumsayışa ve onda te-

mellenen teorik bilgiye dönüşebilmektedir. Dünya-içinde-varolmanın bu şekilde ortaya çıkan zamansallığı, aynı zamanda Dasein'ın özgül mekansallığının da temelini oluşturmaktadır. Yani uzaklık ve yönün zamansal konstitüsyonunu göstermek gerekmektedir. Bu analizleri bir bütün olarak ele aldığımızda, Dasein'ın gayrisahihliğinin ontolojik bakımdan temellendiği zamansallığın belirli bir zamanlaştırma olanağı açığa çıkacak ve bizi, hergünkülüğün zamansal karakterinin (yani şimdiye kadar hep kullanageldiğimiz "öncelikle ve çoğunlukla" ifadesinin zamansal anlamının) nasıl anlaşılması gerektiği sorusuna götürecektir. Bu meselenin sabitlenmesi, söz konusu fenomenin şu ana kadarki açığa kavuşturuluşunun yetersiz olduğunu ve hangi bakımdan yetersiz olduğunu açıkça ortaya koyacaktır.

Dolayısıyla bu bölüm, şu yapıya sahip olacaktır: esas itibariyle açımlanmışlığın zamansallığı (§ 68); dünya-içinde-varolmanın zamansallığı ve dünyanın aşkınlığı meselesi (§ 69); Daseinsal mekansallığın zamansallığı (§ 70); Dasein'ın hergünkülüğünün zamansal anlamı (§ 71).

§ 68. Esas İtibariyle Açımlanmışlığın Zamansallığı

Zamansal anlamı bakımından karakterize edilen kapalılığı-açma-kararlığı, Dasein'ın sahih bir açımlanmışlığını temsil etmektedir. Açımlanmışlık bir varolanı öyle tesis etmektedir ki bu varolan, varolmak suretiyle kendi "şuradalığı" olabilmektedir. Zamansal anlamını da dikkate aldığımız ihtimam-göstermeyi ise yalnızca temel hatlarıyla ifade edebilmiştik. Onun somut zamansal konstitüsyonunu meydana çıkarmak demek, yapı momentlerini (yani anlama, bir-hal-içinde-bulunma, düşmüşlük ve sözü) zamansal bakımdan tek tek yorumlamak olacaktır. Her anlama, kendi duygu durumuna sahiptir. Her bir-hal-içinde-bulunma anlamasaldır. Bir-hal-içinde-bulunan

anlama, düşmüşlük karakterine sahiptir. Düşmüş duygu durumundaki anlama, kendini anlaşılırlık bakımından sözle ifade etmektedir. Adı geçen fenomenlerin zamansal konstitüsyonu, hep *tek bir* zamansallığa geri götürür bizi ki anlama, bir-hal-içinde-bulunma, düşmüşlük ve sözün olanaklı yapı birliğini de zaten o teminat altına alır.

a) Anlamanın Zamansallığı[1]

336

Anlama terimiyle fundamental bir eksistensiyali ifade etmiş oluyoruz. Bu terimle, ne belirli bir *bilme türünü* (örneğin açıklama ve kavramadan farklı olarak), ne de tematik kavrayış anlamında bilmeyi dile getirmiş oluyoruz. Fakat anlama, şuradalığın varlığını öyle tesis eder ki anlamanın temeli üzerine bina edilen bir Dasein bakışın, kolaçan-etmenin ve yalnızca-seyretmenin çeşitli olanaklarını bizzat varolmak suretiyle geliştirebiliyor olur. Her türlü açıklama, anlaşılmaz olanı anlamasal keşfetme olarak Dasein'ın birincil anlamasına kök salmıştır.

Asli ve eksistensiyal olarak kavranıldığında anlama şu demektir: *Dasein'ın hep onun-uğruna varolduğu var-olabilirliğine kendini tasarlayarak var olması.* Anlama kendi var-olabilirliğimizi öyle açımlamaktadır ki bu sayede Dasein, kendinin ne durumda olduğunu şu veya bu şekilde anlamasal olarak hep bilir hale gelir. Ama bu "bilgi," bir olguyu keşfetmiş olmaktan ileri geliyor değildir. Bilakis kendini varoluşa-dair olanak içinde tutmak demektir. Buna tekabül eden bilgisizlik ise, anlamanın gerçekleşmemesi olmayıp var-olabilirliğin tasarımlanmışlığının yoksunluk modusu olarak kabul edilmelidir. Varoluş sorgulanır olabilir. "Sorgulanır-olmak"ın mümkün olabilmesi için açımlanmışlığa gerek vardır. Bir varoluşa-dair olanak içinde tasarımsal kendini-anlamanın temelinde, Dasein'ın hep bir şekilde varolduğu şu veya

[1] Bkz. § 31, s. 142 vd.

bu olanaktan hareketle kendine-gelişi demek olan gelecek yatmaktadır. Ontolojik bakımdan gelecek, bir varolanı öyle mümkün kılar ki kendi var-olabilirliği içinde anlamasal biçimde varolarak var olur. Temelinde müstakbel olan tasarım, tasarlanan olanağı birincil olarak tematik bir sanı şeklinde kavramaz. Bilakis kendini bir olanak olarak onun içine atar. Dasein anlayarak hep ne olabiliyorsa o olarak *var* olur. Daha önce, asli ve sahih varoluşun kapalılığı-açma-kararlılığı olduğunu ortaya çıkarmıştık. Ne var ki Dasein öncelikle ve çoğunlukla kapalılığı-açma-kararsızlığı içindedir. Bir başka deyişle, kendi en zati var-olabilirliği içinde kapalı kalmakta ve kendini ona kendi tekilleşmesi içinde taşımaktadır. Bunda şu yatmaktadır: Zamansallık kendini sürekli olarak sahih gelecekten hareketle zamanlaştırıyor değildir. Ama bu sürekli-olmayışlık, zamansallığın gelecekten yoksun olduğu anlamına gelmez. Bilakis, onun zamanlaştırması dönüştürülebilir niteliktedir.

Sahih geleceği terminolojik olarak ifade etmek üzere *öne-koşma* terimini tespit edeceğiz. Bu terimle şunu göstermek istiyoruz: Sahih olarak varolan Dasein, en zati var-olabilirliği olarak kendini kendine getirebilmekte,
337 kendisi için geleceği kazanmak durumunda olmakta ve bunu da belirli bir şimdiden değil, gayrisahih olan gelecekten hareketle yapmak zorundadır. Gelecek için kullanılan, formel bakımdan kayıtsız terim, ihtimam-göstermenin birinci yapı momentinin ifadelenişi olan *kendini-öncelemedir*. Dasein fiilen sürekli kendini-önceler. Fakat sürekli-olmayarak da yani varoluşa-dair olanak bakımından öne-koşar.

Peki, buna karşın gayrisahih geleceği ondan nasıl ayırt edeceğiz? Nasıl ki sahih geleceği kapalılığı-açma-kararlılığına dayanarak ayırt ettiysek, bu ekstatik modusu da hergünkü ilgilenilen gayrisahih anlamadan hareket edip, ontolojik bakımdan geriye doğru giderek

eksistensiyal-zamansal anlamını açığa çıkarmak suretiyle belirleyebiliriz ancak. İhtimam-gösterme olarak Dasein, özsel olarak kendini-önceler. İlgilenici dünya-içinde-varolma, öncelikle ve çoğunlukla *neyle ilgileniyorsa* ondan hareketle kendini anlar. Gayrisahih *anlama* kendini, hergünkü meşguliyetler sırasında yürütülen işlerin ilgilenilebilir, yapılabilir, ivedi, kaçınılmaz şeylerine tasarlar. Fakat ilgilenilen şeyler, ilgilenici var-olabilirliğin kendisi uğruna ne ise o olarak vardır. Bu ise Dasein'ı, ilgilenici varlık içinde ilgilendiği şeylerde kendine getirir. Yani birincil olarak Dasein kendi en zati, irtibatsız var-olabilirliği içinde kendine geliyor değildir. Bilakis o, *ilgilendiği şeylerin sunduklarından veya sunmadıklarından hareketle kendinin beklentisi içine girer.* Dasein ilgilendiklerinden hareketle kendine gelmektedir. Dolayısıyla gayrisahih gelecek, *beklentilendirme* [*intizar*] karakterine sahiptir. Yapıp edilmekte olandan hareketle herkes-benliği olarak ilgilenici özanlayış, kendi olanağının "zemin üzerinde" geleceğin bu ekstatik modusunda sahip olmaktadır. Ve fiili Dasein kendi var-olabilirliğini ilgilendiklerinden hareketle *beklentilendirdiği içindir ki* bir *beklenti* oluşturup bir şeyleri bekler olabilmektedir. Dolayısıyla beklentilendirme, içinde bir şeylerin beklenilebilir olduğu ufuk ve çevreyi hep açımlamış olmalıdır. *Bekleme, geleceğin beklentilendirme üzerine temellenmiş modusu olup kendini öne-koşma olarak sahih biçimde zamanlaştırmaktadır.* Bu yüzdendir ki ilgilenici beklemeye nazaran öne-koşmada daha asli bir ölüme doğru varlık bulunmaktadır.

Şu veya bu şekilde tasarımlanmış var-olabilirlik içinde varolma olarak anlama *öncelikli olarak* müstakbeldir. Fakat zamansal olmasaydı yani oldum-olasılık ve şimdi tarafından eşit derecede asli olarak belirlenmiş olmasaydı zamanlaştırılamazdı. Son olarak dile getirilen bu ekstazın, gayrisahih anlamayı nasıl birlikte tesis ettiğini daha

önce ana hatlarıyla da olsa ortaya koymuştuk. Hergünkü ilgilenme, şu veya bu ilgilenmenin başarı ya da başarısızlık olanaklarıyla birlikte kendine doğru geldiği var-olabilirliğinden hareketle kendini anlamaktadır. Gayrisahih geleceğe (yani beklentilendirmeye), ilgilenme *sırasında* kendine özgü bir varlık tekabül etmektedir. Bu beklenti-
338 li-şimdinin ekstatik modusu, o ekstazı sahih zamansallık modusuyla karşılaştırdığımızda açığa çıkacaktır. Kapalılığı-açma-kararlılığının öne-koşmasına öyle bir şimdi aittir ki buna göre verilen bir karar içinde bulunulan durumu açımlayıvermektedir. Kapalılığı-açma-kararlılığı içindeyken şimdi, en yakındakilerle ilgilenmenin yarattığı saçılmışlıktan hem çekip alınmakta, hem de gelecek ve oldum-olasılık içine tutulmaktadır. Sahih zamansallık içine tutulan ve dolayısıyla *sahih olan şimdiye, içinde-bulunulan-an* diyoruz. Bu terim, faal anlamda bir ekstaz olarak anlaşılmalıdır. İçinde-bulunulan-an, Dasein'ın kararlı olup da kapalılığı-açma-kararlılığı içinde *tutulan* ve içinde bulunulan durumdaki ilgilenilebilir olanak veya koşullar olarak karşılaşılana Dasein'ın kendini-vermesidir. Ama içinde-bulunulan-an fenomenini *ilkece şimdiden* hareketle açıklamak mümkün *değildir*. Şimdi zamansal bir fenomendir ve zaman-içindelik olarak zamana aittir: "içinde" bir şeylerin oluştuğu, yok olduğu veya mevcut olduğu bir şimdi. "İçinde-bulunulan-anda" ise hiçbir şey mevcut bulunamaz. Bilakis sahih beklentili-şimdi olarak var olabilenlerle "belli bir zaman içinde" el-altında-olan veya mevcut-olan olarak *esasen karşılaşmayı* sağlayandır.[1]

---

[1] *Varoluşa-dair* fenomen olarak içinde-bulunulan-anı herhalde en nüfuz edici biçimde gören S. Kierkegaard olmuştur. Fakat bu, onun söz konusu fenomenin eksistensiyal yorumunu da başarmış olduğu anlamına gelmemektedir. Zira Kierkegaard alelade zaman kavramına bağlı kalmış ve içinde-bulunulan-anı şimdi ve ebediyet aracılığıyla belirlemeye çalışmıştır. Kierkegaard "zamansallıktan" bahsettiğinde, insanın "zaman-içinde-oluşunu" kastetmek-

Sahih şimdi demek olan içinde-bulunulan-anı, gayrisahih olanından ayırt etmek için ikincisine *şimdileştirme* diyeceğiz. Formal olarak anlaşıldığında her şimdi şimdileştirici olsa da hepsi "içinde-bulunulan-ana-dair" değildir. Şimdileştirme ifadesini tek başına kullandığımızda daima gayrisahih, içinde-bulunulan-an olmaksızın kararsızlık içinde olunandan bahsediyor olacağız. Şimdileştirme, ilgilenilen "dünyaya" düşmüş olmanın zamansal yorumuyla açıklığa kavuşabilecek ve eksistensiyal anlamının tam da orada olduğu görülecektir. Fakat gayrisahih anlama, var-olabilirliği ilgilenilebilir olandan hareketle tasarladığı için bu, şimdileştirmeden hareketle kendini zamanlaştırdığı anlamına gelir. Buna karşın içinde-bulunulan-anın zamanlaştırması, sahih gelecekten hareketledir.

Gayrisahih anlama, şimdileştirici beklentilendirme olarak zamanlaştırıcıdır. Onun ekstatik birliğine, kendisine tekabül eden bir oldum-olasılık ait olmaktadır. Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığının sahih kendine-gelişi, kendi tekilliğinin içine fırlatılmış en zati benliğe geri dönüştür de aynı zamanda. Bu ekstazdır ki Dasein'ın zaten ne ise o olarak var olduğu şeyi kararlılık içinde devralabilmesini sağlar. Öne-koşma sırasında Dasein, kendini *yine* en zati var-olabilirliğine doğru *öne alır*. Sahih *oldum*-olasılığa *yineleme* diyoruz. İlgilenilen, beklentilendirilen, yakalanılan olanaklardan hareket eden gayrisahih öztasarım ise, Dasein'ın en zati *fırlatılmış* var-olabilirliği içinde kendini *unutmasıyla* mümkün olabilmektedir. Bu unutma, hatıranın olmayışı ya da yoksunluğu değildir, bilakis kendine özgü, "pozitif" ekstatik bir oldum-olasılık modusu- 339

tedir. Zaman-içindelik olarak zaman, sadece şimdiyi tanımakta, içinde-bulunulan-anı ise hiç bilmemektedir. Eğer o, varoluşa-dair olarak deneyimleniyorsa, daha asli bir zamansallık (her ne kadar eksistensiyal bakımdan açıkça dile getirilmemişse de) varsayılmış olacaktır. "İçinde-bulunan-an" ile ilgili olarak bkz. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3. Tıpkı Basım, 1925, s. 108 vd. Burada özellikle: "*Referat Kierkegaards*," s. 419-432.

dur. Unutmanın ekstazı (esrimesi), en zati oldum-olasılık *durumundan* kendini kapayıcı çekip gitme karakterine sahiptir. Öyle ki bu şeylerden çekip gidiş, ekstatik olarak nedeni kapadığı gibi bizzat kendini de kapamaktadır. Dolayısıyla, gayrisahih oldum-olasılık olarak *unutulmuşluk*, kendi fırlatılmış *varlığıma* atıfta bulunmaktadır. Yani o, benim öncelikle ve çoğunlukla ona göre *olduğum* varlık türünün zamansal anlamıdır. İşte yalnızca bu unutmanın zemini üzerindeki ilgilenici beklentilendirici şimdileştirme bir şeyleri *muhafaza edebilir*: Daseinsal olmayan, çevreleyen-dünya içinde karşılaşılan varolanlardan başka bir şey değildir bunlar. Bu muhafaza-etmeye bir muhafaza-etmeme tekabül etmektedir ki bu, türetilmiş anlamda bir "unutmadır."

Nasıl ki bekleyiş, beklentilendirme zemini üzerinde mümkün olabiliyorsa, *hatırlama* da unutma zemini üzerinde mümkün olabilmektedir – *tersi değil.* Zira unutulmuşluk modusu içinde oldum-olasılık, ilgilendiklerinin "yüzeyselliğine" kendini kaybetmiş olan Dasein'ın ona dahil olarak hatırlamaya başlayacağı ufku birincil olarak "açımlar." *Unutucu-şimdileştirici beklentilendirme*, kendine özgü bir ekstatik birliktir. Gayrisahih anlama, ona göre kendi zamansallığını zamanlaştırır. Bu ekstazların birliği, sahih var-olabilirliği kapadığı gibi, kapalılığı-açma-kararsızlığının da eksistensiyal koşulunu oluşturmaktadır. İlgilenici gayrisahih anlama, ilgilendiklerinin şimdileştirilmesinden hareketle kendini belirlediği halde, anlamanın zamanlaştırılışı birincil olarak gelecekte icra edilmektedir.

b) Bir-Hal-İçinde-Bulunmanın Zamansallığı[1]

Anlama hiçbir zaman boşta salınmayıp, mütemadiyen bir-hal-içinde-bulunur. Şuradalık bir-hal-içinde-bulun-

[1] Bkz. § 29, s. 134 vd.

ma sayesinde hep eşit derecede asli olarak açımlanır veya kapanır. Duygu-durumu-içinde-olmaklık Dasein'ı kendi 340
fırlatılmışlığıyla *yüzyüze* getirir. Öyle ki böyle olduğu hiç de bilinmez ve "ruh halimize" göre çok daha asli biçimde açımlanıverir. Fırlatılmış *olmak*, eksistensiyal bakımdan şu demektir: şöyle veya böyle bir-hal-içinde-bulunmak. Dolayısıyla, fırlatılmışlık üzerine temellenmektedir. Yani duygu durumu, fırlatılmış varolan olarak benim hep birincil olarak var olduğum minvali temsil etmektedir. Duygu-durumu-içinde-olmaklığın zamansal konstitüsyonunu nasıl görünür kılabiliriz? İlgili zamansallığın ekstatik birliğinden hareketle bir-hal-içinde-bulunma ile anlamanın eksistensiyal ilişkisini nasıl idrak edebiliriz?

Duygu durumu kendi Dasein'ıma yüzümü döndürmek veya yüzümü ondan çevirmek minvaliyle kendini açımlar. Kendi fırlatılmışlığımın öyleliğinin *önüne getirilişin* (ister sahih olarak kapalılığı açıcı, isterse de gayrisahih olarak kapatıcı olsun) eksistensiyal bakımdan mümkün olabilmesi için, Dasein'ın varlığı kendi anlamına göre hep oldum-olası *var* olmalıdır. Ben kendim olan fırlatılmış varolanın önüne getiriliş, oldum-olasılığı yaratan değildir. Bilakis onun ekstazıdır ki kendinin-bir-hal-içinde-bulunması minvaliyle kendini-bulmayı mümkün kılar. Anlama birincil olarak gelecekte temellenmektedir. Öte yandan *bir-hal-içinde-bulunma* ise oldum-olasılık içinde kendini *birincil* olarak zamanlaştırır. Duygu durumu kendini zamanlaştırmaktadır. Bu şu demektir: Onun özgül ekstazı, bir geleceğe ve şimdiye aittir, öyle ki oldum-olasılık eşit derecede asli olan bu ekstazları modifikasyona tabir tutar.

Duygu durumlarının ontik bakımdan malum olduğunu ve fakat asli eksistensiyal fonksiyonları bakımından bilinmediğini vurgulamıştık. Onlar "ruh halimizin" bütününü "renklendiren" anlık yaşantılar sayılmıştır. Bir gözlemci için anlık ortaya çıkıp kaybolma karakterine

sahip olan duygu durumu, varoluşun asli özduruşuna aittir oysa. Peki ama duygu durumunun "zaman" ile ortak neyi olabilir ki? Bu "yaşantıların" gelip geçtiklerini, "zaman içinde" cereyan ettiklerini söylemek malumu ilamdan ibarettir. Öyledir, hem de ontik-psikolojik bir malumu ilamdır. Oysa görevimiz, duygu-durumu-içinde-olmaklığın ontolojik yapısını eksistensiyal-zamansal konstitüsyonu içinde açığa çıkarmaktır. Birinci vazifemiz duygu durumunun zamansallığını öncelikle görünür kılmak olacaktır. "Bir-hal-içinde-bulunma birincil olarak oldum-olasılık üzerine temellenir" tezi şu demektir: Duygu durumunun eksistensiyal temel karakteri *bir şeye doğru geri taşımadır*. Bu oldum-olasılığı meydana getiren değildir, bilakis bir-hal-içinde-bulunmanın hep bir oldum-olasılık modusu olduğunu eksistensiyal analizimiz bakımından açığa çıkarandır. Dolayısıyla bir-hal-içinde-bulunmanın zamansal yorumu, duygu durumlarını zamansallıktan türetme ve onları saf zamanlaştırma fe-
341 nomenlerine ayrıştırma amacına sahip olamaz. Yapılması gereken şey, duygu durumlarını her nasılsalar ve varoluşa-dair her ne "imlenime" sahipseler bunların *yalnızca zamansallık temeli üzerinde mümkün olduğunu* kanıtlamaktır. Bununla ilgili zamansal yorumumuz, daha önce hazırlık niteliğinde ele alıp analiz ettiğimiz korku ve kaygı fenomenleriyle sınırlı olacaktır.

Analizimize *korkunun*[1] zamansallığını göstermekle başlayacağız. Daha önce korkuyu, gayrisahih bir-hal-içinde-bulunma olarak karakterize etmiştik. Onu mümkün kılan eksistensiyal anlamın oldum-olasılık olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Bu ekstazın hangi modusu korkunun özgül zamansallığını ifade eder? Korku, tehditkar *olandan* korkmadır. Dasein'ın fiili var-olabilirliği bakımından fena olandan, ilgilenilen el-altında-olanlar ve mev-

[1] Bkz. § 30, s. 140 vd.

cut-olanlar kapsamı içinde Dasein'a tarif edilen şekilde yaklaşandan korkmadır. Korkma, tehditkar olanı hergünkü bir-şey-için-bakış minvali içinde açımlamaktadır. Oysa yalnızca temaşa eden bir özne böyle bir şeyi asla keşfedemezdi. Peki ama, bir şeylerden korkmakla açımlanan, aslında bir tür kendine-gelme değil midir? Korkuyu, başa gelecek bir kötülük beklentisi (*malum futurum*) olarak belirleyenler haklı değil midir? Zaten korkunun birincil zamansal anlamı en çok gelecek değil midir ve en az da oldum-olasılık değil midir? Kuşkusuz ki korku, "zaman içinde" başa gelebilecek anlamında "müstakbel olana" "ilişkindir." Yalnızca bu da değil, söz konusu ilişkinliğin bizatihi kendisi de asli zamansal anlamda müstakbeldir. Demek ki korkunun eksistensiyal-zamansal konstitüsyonuna *beklentilendirme* gibisinden bir şey de *aittir*. Ama bu öncelikle şu demek olur: Korkunun zamansallığı *gayrisahihtir*. Bir şeylerden korkmak, başa gelebilen tehditkar bir şeyi beklemek mi demektir yalnızca? Başa gelebilen tehditkar bir şeyi beklemek korkmak demek değildir her zaman. Zaten bu korkmak da değildir, çünkü onda, korkunun kendine özgü duygu durumu karakteri eksiktir. Çünkü bu karakteri, korkunun beklentilendirdiği şeyin, tehditkar olan şeyi fiilen ilgilenici var-olabilirliğine *geri taşımasıdır*. Tehditkar olanın, ben olan varolana *geri taşınarak* beklenti yaratabilmesi ve Dasein'ı bu sayede tehdit edebilmesi için, geri taşımanın nereyeliğinin esasen ekstatik açıklığa sahip olması gerekir. Korku içindeki beklentilendirmenin "bizzat" korku içinde olması yani bir şeylerden korkmasının bir şeyler *için* korkmak demek olması: İşte korkunun duygu durumu ve *heyecan* karakteri tam da burada yatmaktadır. Onun eksistensiyal-zamansal anlamı kendini-unutma ile tesis olmaktadır: Tehdit altındaki dünya-içinde-varolmanın el-altında-olanla ilgilenmesi demek olan kendi en zati fiili var-olabilirliğimizden kafa karışıklığı içinde çe-

342 kip gitmektir bu. Bu yüzden Aristoteles haklı olarak korkuyu *lupe tis he tarakhe* yani keder veya kafa karışıklığı olarak belirlemiştir.[1] Keder Dasein'ı kendi fırlatılmışlığına geri iter. Öyle ki böylelikle onun fırlatılmışlığının üzeri kapatılıverir. Kafa karışıklığı ise unutma üzerine temellenmektedir. Fiili kapalılığı-açma-kararlığı içindeki var-olabilirlikten unutmak suretiyle çekip gitme, daha öncesinde bir-şey-için-bakarak keşfedilmiş kendini kurtarma ve kaçınma olanaklarına tutundurur kendini. Korku içinde ilgilenme, bir olanaktan diğerine atlar, çünkü kendini unutmuş olduğu için hiçbir *belirli* olanağı kavrayıp *ele geçirememektedir*. Bu durumda ona, her türlü "mümkün" ve dolayısıyla da imkansız olanaklar kendini sunuverir. Korku içinde olansa bu olanakların hiçbirinde durmaz, "bir-şey-için-dünya" ortadan kalkmaz, bilakis o *dünyayı* artık tanıyamaz hale gelir. Korku içinde kendini unutmaya, çevresinde denk geldiğini *kafa karışıklığı içinde şimdileştirme* aittir. Örneğin yanan bir evin sahiplerinin çoğu kere en ehemmiyetsiz, hemen yakında el-altında-bulunan şeyleri "kurtardıkları" bilinmektedir. Ayağımıza dolanıp duran gayrisabit şu veya bu şeyleri kendimizi unuturcasına şimdileştirme, korkunun duygu durumu karakterini oluşturan kafa karışıklığını mümkün kılmaktadır. Kafa karışıklığının unutmuşluğu, beklentilendirmeyi de modifikasyona uğratmakta ve onu saf beklentiden farklı bir kederli veya karmakarışık beklentilendirme karakterine sokmaktadır.

Korkuyu eksistensiyal olarak mümkün kılan özgül ekstatik birlik, yukarıda karakterize edilen unutma sayesinde birincil olarak zamanlaştırılmaktadır. O da, oldum-olasılığın bir modusu olarak kendisine ait olan şimdi ve geleceği kendi zamanlaştırma minvalleri içinde değişikliğe tabi tutmaktadır. Korkunun zamansallığı,

[1] Bkz. *Retorik*, B 5, 1382 a 21.

beklentilendirerek-şimdileştiren unutmadır. Korku öncelikle dünya-dahilinde karşılaşılanları cihet aldığı için onun sağduyuya dayalı tefsiri, korkunun nedenini "başa gelecek bir kötülük" olarak ortaya koymakta ve bununla olan ilişkiyi de buna uygun olarak bir beklentiyle belirlemektedir. Bu fenomene bundan başka ait olanlara ise "zevk verme veya vermeme hissi" denilip geçilmektedir.

Korkunun zamansallığı ile *kaygının* zamansallığı arasındaki ilişki nedir? Daha önce bu fenomene bir temel-bir-hal-içinde-bulunma demiştik.[1] Kaygı, Dasein'ı kendi en zati fırlatılmışlığıyla karşı karşıya getirdiği gibi aşina olduğumuz hergünkü dünya-içinde-varolmanın tekinsizliğini de açığa çıkarmaktadır. Korku gibi kaygı da formel olarak *neden* kaygı duyma ve *ne hakkında* kaygı duyma sayesinde belirlenmektedir. Daha önceki analizlerimiz, bu iki fenomenin birbiriyle örtüştüğünü göstermişti. Ama bu, neden ve ne hakkındanın yapısal karakterlerinin birbiriyle kaynaşmış olduğu anlamına 343
gelmez – sanki kaygının nedeni veya ne hakkında oluşu birbirinden ayrı şeyler değilmiş gibi. Neden ile ne hakkındanın birbirleriyle örtüşmesi şu demektir: Onların gerçekleşmesini sağlayan varolan hep aynıdır yani Dasein'dır. Kaygının nedeni, özellikle belirli bir ilgilenilebilir şey değildir, tehdit belirli bir el-altında-olandan veya mevcut-olandan gelmemektedir. Daha ziyade, bütün el-altında-olanların ve mevcut-olanların esasen bize artık hiçbir şey "dememesi" durumudur. Çevreleyen-dünyadaki varolanlarla herhangi bir ilintisi kalmamıştır artık. İçinde varolduğum dünya, hiçbir şey imlemeyen bir dünya haline dönüşmüştür. Bu şekilde açımlanan dünya varolanları yalnızca ilintisizlik karakteri içinde açımlar artık. Kaygının kaygı duyduğu dünyanın hiçliği, kaygı sırasında dünya-dahilindeki mevcut-olanların olmayışı-

[1] Bkz. § 40, s. 184 vd.

nı deneyimleme gibisinden bir şeyi ifade etmemektedir. Dünya-dahilindeki mevcut-olanlar tam da karşılaşılabilir olmalıdır ki böylelikle *onlarla* herhangi bir ilintililik içinde *olunamasın* ve onlar boş bir merhametsizlik olarak kendilerini gösterebilsinler. Fakat burada şu da yatmaktadır: İlgilenici beklentilendirme, kendini ondan hareketle anlayacağı hiçbir şey bulamamakta, dünyanın hiçliği içine elini daldırıvermektedir. Dünyayla yüzyüze kalan anlama, kaygı sayesinde bizatihi dünya-içinde-varolmayla karşı karşıya gelir. Bu yüzden de kaygının nedeni, aynı zamanda ne hakkında kaygı duyduğudur. Bir şeylerden kaygı duyma ne bir beklenti karakterine, ne de esas itibariyle beklentilendirme karakterine sahiptir. Zira kaygının ne hakkındalığı hep "şuradadır," o Dasein'ın kendisidir. Bu durumda kaygı, belirli bir gelecekle tesis edilmiş olmaz mı? Kesinlikle, ama beklentilendirmenin gayrisahih geleceğiyle değil.

Kaygıyla açımlanan dünyanın imlenimsizliği, ilgilenilebilir olanların hiçselliğini açığa çıkarmaktadır. Başka bir deyişle, varoluşun birincil olarak ilgilendiği şeyler üzerine temellenen var-olabilirliğine kendini tasarlamanın olanaksızlığı bu şekilde açığa çıkmaktadır. Bu olanaksızlığın açığa çıkarılması ise sahih var-olabilirlik olanağının parlayıvermesi demektir. Bu açığa çıkarılışın zamansal anlamı nedir? Kaygı, tekinsizlik içine fırlatılmış çıplak Dasein'ın bizatihi kendisi için kaygı duymasıdır. Onu en zati, tekilleşmiş fırlatılmışlığın saf öyleliğine geri getirmektedir. Bu geri taşıma işi, kaçınıcı unutma karakterine sahip olmadığı gibi hatırlayış karakterine de sahip değildir. Yine kaygıda, kararlılık esnasında varoluşu yineleyici biçimde devralma da yatmamaktadır. Gerçi kaygı, fırlatılmışlığa geri getirme demektir, *yinelenme olanağına sahip* bir fırlatılmışlığa döndürülüş olarak. Ve böylelikle kaygı, yineleme esnasında fırlatılmış şuradalığa müstakbel biçimde geri dönmek zorunda olan sahih

var-olabilirlik olanağını *birlikte* açığa çıkarmaktadır. *Kaygının bir-hal-içinde-bulunmasını tesis eden oldum-olasılığın özgül ekstatik modusu, tekrar edilebilirliğe taşımaktır.*

Korku için tesis edici olan unutma, kafa karıştırır ve 344
Dasein'ı el atamadığı "dünyevi" olanaklar arasında ileri geri götürüp durur. Dur durak bilmeyen bu şimdileştirmeye karşın kaygının şimdisi, bizi en zati fırlatılmışlığımıza geri götürdüğü için *durmasını bilen* cinstendir. Eksistensiyal anlamı dolayısıyla kaygı, ilgilenilebilir bir şeyde kendini kaybedemez. Buna benzer bir şey, kaygıyı andıran bir-hal-içinde-bulunma içinde cereyan ederse korkudur. Çünkü hergünkü anlama yetimiz korku ile kaygıyı birbirine karıştırmaktadır. Kaygının şimdisi *durmasını bilen* cinsten olsa da kendini kararlılık sayesinde zamanlaştıran içinde-bulunulan-an karakterine sahip değildir. Zira kaygı, *olanaklı* kararlılık duygu durumuna taşır yalnızca. Onun şimdisi, bizzat ve yalnızca o olarak mümkün olan içinde-bulunulan-anı *sıçrayışa hazır tutar.*

Kaygının kendine özgü zamansallığı (yani asli olarak oldum-olasılık üzerine temellenmiş olması ve gelecek ile şimdinin ondan hareketle zamanlaştırılması) üzerinden kaygının duygu durumunu ortaya koyan kudretin olanağı ortaya çıkmaktadır. Bunda Dasein tamamıyla çıplak tekinsizliğine geri getirilmiş ve bu tekinsizlik tarafından sersemletilmiştir. Fakat bu sersemleyiş, Dasein'ı "dünyevi" olanaklardan *geri taşımakla* kalmaz, ona aynı zamanda sahih var-olabilirlik olanağını da *verir.*

Korku ve kaygı denilen bu iki duygu durumu, "yaşantı akışı" içinde "yalıtılmış" olarak "karşılaştığımız" birer fenomen olmayıp anlamaya hep bir duygu durumu kazandırmakta ve onu bundan hareketle belirlemektedir. Korkunun nedeni, çevreleyen-dünya içinde ilgilenilen varolanlardır. Buna karşın kaygı, Dasein'ın kendisinden doğar. Korku dünya-dahilinde karşılaşılanlardan

üzerimize çöker. Kaygı ise fırlatılmış ölüme doğru varlık olarak dünya-içinde-varolmaktan yükselverir. Kaygının Dasein'dan "yükselmesi," zamansal anlamda şu demektir: Kaygının gelecek ve şimdisi, yinelenebilirliğe geri taşıma anlamındaki asli oldum-olasılıktan hareketle zamanlaştırılmaktadır. Fakat sahih kaygı, kapalılığı-açma-kararlılığındaki Dasein'da yükselebilir yalnızca. Kararlılık içindeki Dasein korku nedir bilmez. Fakat kaygının olanağını anlar ve *bu* duygu durumunun kendisini engellemediğini veya kafasını karıştırmadığını bilir. Kaygı Dasein'ı "boş" olanaklardan *özgürleştirir* ve sahih olanaklara *serbest bırakır*.

Bir-hal-içinde-bulunmanın iki modusu olan korku ile kaygı, birincil olarak bir *oldum-olasılık* üzerine temellendiği halde, ihtimam-göstermenin bütünü içindeki çıkış yerleri bakımından onların kendi zamanlaştırma minvalleri birbirinden farklıdır. Kaygı, kapalılığı-açma-kararlılığının *geleceğinden*, korku ise kaybedilmiş şimdiden doğmaktadır ki korkudan korkakça korkarak büsbütün korkuya kapılmaktadır.

Peki ama, duygu durumlarının zamansallığı hakkındaki bu tez, analiz etmek için seçmiş olduğumuz bu fenomenler için mi geçerlidir yalnızca? "Renksiz gündelik hayata" egemen olan meşum duygusuzluğun nasıl olur da zamansal anlamı olabilir örneğin? Öte yandan umut, sevinç, tutku, neşe gibi duygu durumu ve heyecanların zamansallığı nasıldır? Eksistensiyal bakımdan yalnızca korku ile kaygının oldum-olasılık üzerine temellenmiş olmadığını, başka duygu durumlarının da onun üzerine temellendiğini bıkkınlık, üzüntü, melankoli, umutsuzluk gibi fenomenleri yalnızca ifade etmekle bile göstermiş oluruz. Ama bunların yorumunu yapabilmek için Dasein'ın eksistensiyal analitiği tam manasıyla çalışılmış olmalı ve onlar hakkındaki yorumlar bu temel üzerine oturtulmalıdır. Öte yandan, tümüyle gelecek üzerine

temellenmiş gözüken umut gibisinden bir fenomen bile korku fenomeni gibi analiz edilmelidir. Korku *malum futurum*'la ilişkilendirilmiş, umut ise bundan farklı olarak *bonum futurum*'un beklentisi içinde olmakla tanımlanagelmiştir. Ne var ki bu fenomenin yapısı bakımından önemli olan, umudun kendini *neye* ilişkilendirdiği yani onun "müstakbel" karakteri değil, *bizatihi umut etmenin* eksistensiyal anlamıdır. Umut etmenin duygu durumu karakteri de birincil olarak *kendim-için-umut-etmek* üzerine kuruludur. Umut eden, bir bakıma kendini de umudun *içine* katmakta ve umut ettiğiyle yüz yüze getirmektedir. Bu ise kendini-kazanmış-olmayı varsaymaktadır. Bizi ezen tedirginlik karşısında umudun bizi *hafifletiyor* olması, yalnızca şu demektir: Bu bir-hal-içinde-bulunma da aslında *oldum*-olasılık modusu içinde sırtladığımız yükle ilintilidir. Umutlu veya daha doğrusu umut ettirici bir duygu durumu, ontolojik bakımdan yalnızca Dasein'ın kendi fırlatılmışlık zeminine ekstatik-zamansal biçimde ilişkilenmiş olmasıyla mümkündür.

Hiçbir şeye bağlı kalmayan, hiçbir şeye meyletmeyen, gün ne getirirse ona kendini teslim eden ama yine de bir şekilde herşeyi üstlenen o kayıtsızlığın meşum duygusuzluğunu bize, en yakındakilerle ilgilenmek üzerine kurulu hergünkü duygu durumunun doğurduğu *unutmanın* kudreti *en çarpıcı biçimde* göstermektedir. Her şeyi olduğu gibi "olmaya bırakan" öylesine yaşayıp gitme, fırlatılmışlığa unutkan bir kendini-teslim edilmişlikte temellenir. Onun ekstatik anlamı gayrisahih oldum-olasılıktır. Kendinden geçercesine faal olmaklıkta bile görülebilen bu kayıtsızlığı tahammülden kesin olarak ayırmak gerekir. Zira *tahammül* denilen duygu durumu, kapalılığı-açma-kararlılığından doğmakta, ölümün öne-koşma içinde açımlanan bütün-olma-olanağının olası durumlarının içinde-bulunulan-anını tam olarak *görebilmektedir.*

346 Kendi varlık anlamına göre bir duygu durumu sergileyen yani varolmak suretiyle hep oldum-olasılık içinde olan ve hep sürekli oldum-olasılık modusu içinde varolmakta olan varolan heyecana kapılabilir. Ontolojik bakımdan heyecan için şimdileştirme önkoşuldur. Öyle ki böylelikle Dasein oldum-olası olarak kendine geri taşınabilmektedir. Salt canlı olanlarda duyuları *tetikleme* ve *tesir etme* ontolojik bakımdan nasıl sınırlandırılabilir, hayvanların varlığı örneğin "zaman" ile nasıl tesis edilebilir sorusu ise başlıbaşına bir mesele olarak ortada durmaktadır.

c) Düşmüşlüğün Zamansallığı[1]

Anlama ve bir-hal-içinde-bulunmanın zamansal yorumunu yaparken, ilgili fenomene ait yalnızca *birincil* ekstazlarlara değil, aynı zamanda bir *bütün olarak* zamansallıkla da karşılaşmıştık. Nasıl ki gelecek, birincil olarak anlamayı, oldum-olasılık ise duygu durumunu mümkün kılıyorsa, ihtimam-göstermenin tesis edici üçüncü yapısal momenti olan *düşmüşlük* de kendi eksistensiyal anlamını *şimdide* bulmaktadır. Düşmüşlüğün hazırlık niteliğindeki analizine lakırtı, merak ve müphemliğin yorumuyla başlamıştık.[2] Düşmüşlüğün zamansallığına ilişkin analizimiz de aynı yolu takip edecektir. Ancak irdelememizi yalnızca merakı incelemekle sınırlayacağız, zira düşmüşlüğün özgül zamansallığını en kolay onda görmek mümkündür. Öte yandan lakırtı ve müphemliğin analizi için söz ve yorumun (tefsirin) zamansal konstitüsyonunun önceden açıklığa kavuşturulmuş olması gerekmektedir.

Dasein'ın müstesna bir varlık eğilimi *meraktır*. Merak sayesinde Dasein'a bir görme imkanı sağlanmaktadır.[3] "Görme" kavramını tıpkı "bakış" kavramında olduğu

---

[1] Bkz. § 38, s. 175 vd.

[2] Bkz. § 35 vd, s. 167 vd.

[3] Bkz. § 36, s. 170 vd.

gibi yalnızca "beden gözü" ile duyumsama olarak sınırlandırmıyoruz. Geniş anlamda ele aldığımız duyumsama sayesinde el-altında-olanlar ile mevcut-olanlar, kendi görünümleri bakımından "bedenselleşerek" karşılaşılabilir olurlar. Bu karşılaşılabilirlik şimdi üzerine temellenmektedir. Varolanların bedensel olarak *mevcut* olabilmelerini mümkün kılan ekstatik ufku sağlayan odur aslında. Fakat merak, mevcut-olana eşlik ederek onu *anlamak* için onu şimdileştirmez. Merak görmek istemektir, *yalnızca* görmek ve görmüş olmak içindir. Kendi kendinin tutsağı olan böyle bir şimdileştirme olarak merak, ona tekabül eden gelecek ve oldum-olasılıkla ekstatik birlik içinde bulunur. Yeni olana gösterilen hırs, henüz-görülmemiş-olana dahil olmak demek olduğu halde bu, şimdileştirmenin beklentilendirmeden kaçınmaya çalışmasıdır aslında. Merak tamamen gayrisahih biçimde müstakbeldir. Öyle ki bir *olanağın* beklentisi içinde değildir, o olanağı gerçek diye görüp onu hırs konusu eder. Merak dur durak bilmeyen bir şimdileştirmeyle tesis olmaktadır. Yalnızca şimdileştirici olduğu için, dur durak bilmeksizin içinde "tutulduğu" beklentilendirmeden bu sayede kaçıp kurtulmaya çalışmaktadır. Şimdi, ona ait olan beklentilendirmeden bu kaçıp kurtulma anlamında "fırlamaktadır." Ama merakın "fırlayıcı" şimdileştirmesi, "konuya" hiç de adanmış değildir: Bir şeye bakış attığı anda başka bir şeyi gözüne kestirmeye başlamıştır bile. Ele geçirilmiş belirli bir olanağın beklentilendirilmesi sayesinde sürekli olarak "fırlayıcı" şimdileştirme, merakı ayırt eden *bulunmamayı* ontolojik bakımdan mümkün kılar. Beklentilendirme içinden şimdileşme "fırlamaktadır" ama bu, ontik olarak kendini anlayıp ondan sıyrılarak kendini ona tevdi etmek suretiyle olmaz. Çünkü "fırlama," beklentilendirmenin ekstatik modifikasyondur. Öyle ki bu, şimdileştirmenin *peşinden fırlamaktadır*. Beklentilendirme bir bakıma kendini feda etmekte,

347

ilgilendiklerinin içinden gayrisahih ilgilenme olanaklarını bile kendine yaklaştırmamakta, yalnızca dur durak bilmeyen şimdileştirmelerin olanaklarını kendine yaklaştırmaktadır. Fırlayan bir şimdileştirme sayesinde beklentilendirmenin peşisıra-fırlayan bir şimdileştirmeye ekstatik dönüşümü *oyalanmanın* eksistensiyal-zamansal olanak koşuludur.

Peşinden fırlayıcı beklentilendirme sayesinde, şimdileştirme giderek daha çok kendine tevdi edilmektedir. Artık o, şimdi aşkına şimdileştirmektedir. Böylelikle kendini kendi kurduğu tuzağa düşüren şimdileştirme, oyalanan bulunmayışı *eğleşmemeye* dönüştürmektedir. Şimdinin bu modusu, *içinde-bulunulan-anın* en uçtaki karşıt fenomenidir. *Eğleşmemede* şurada-var-olmaklık her yerde ve fakat hiçbir yerdedir. Oysa *içinde-bulunulan-an*, varoluşu duruma taşır ve sahih "şuradalığı" açımlar.

Şimdi ne kadar gayrisahih ise, bir başka deyişle, şimdileştirme ne kadar "kendine" geliyorsa, kendini o kadar kapatarak belirli bir varlık olanağından kaçıyor demektir. Bu durumda gelecek, fırlatılmış varolana bir o kadar daha geri dönemez. Şimdinin "fırlamasında," artan bir unutma da yatmaktadır aynı zamanda. Merakın kendini hep bir sonrakinde tutması ve bir öncesindekini hep unutmuş olması, meraktan *doğan* bir sonuç olmayıp bilakis tam da onun ontolojik koşuludur.

Düşmüşlüğün daha önce serimlenen ayartma, huzura erdirme, yabancılaştırma ve kendi kendine dolanma
348 karakterleri, zamansal anlamları bakımından şu demektedir: "fırlayan" şimdileştirme, ekstatik eğilimi dolayısıyla kendinden hareketle kendini zamanlaştırmaya çabalamaktadır. Dasein kendi kendine dolanmaktadır: Bu belirlemenin ekstatik bir anlamı vardır. Zira varoluşun şimdileşme sırasında esrimesi, Dasein'ın kendi benliğinden ve kendi olmaklığından sıyrılması demek değildir. Çünkü en uç şimdileştirmede bile Dasein zamansaldır

yani beklentilendirir yani unutur. Fakat şimdileştirirken bile Dasein kendini anlamaya devam eder. Ama birincil olarak sahih gelecek ve oldum-olasılıkta temellenen kendi en zati var-olabilirliğine yabancılaşmıştır artık. Fakat şimdileştirme "yenilik" sunmaya devam ettikçe Dasein'ın kendisine geri dönmesine engel olur ve onu sürekli olarak teskin etmeye devam eder. Bu teskin etme ise fırlama eğilimini giderek artırır. Meraka "neden" olan şey, henüz görmediklerimizin uçsuz bucaksızlığı değil, fırlayıcı şimdinin düşmüş zamanlaştırma minvalidir. Her şeyi görmüş olsak bile merak, yenilikler *icat* edecektir.

Şimdinin "fırlayıcı" zamanlaştırma modusu, zamansallığın *sonlu* özü üzerine temellenmektedir. Dasein ölüme doğru varlığa fırlatılmış olarak az çok açığa çıkarılmış bu fırlatılmışlıktan öncelikle ve çoğunlukla kaçmaktadır. Şimdi, kendi sahih gelecek ve oldum-olasılığından doğmakta, kendi üzerinden giderek dolaylı yoldan Dasein'ı kendi sahih varoluşuna vardırmaktadır. Şimdinin "fırlayıcı" kaynağı yani kaybolmuşluğa düşmüşlük, ölüme yönelik fırlatılmış varlığı mümkün kılan asli ve sahih zamansallığın bizatihi kendisidir.

Dasein'ın *sahih* olarak *yüz yüze* gelebileceği ve bu sayede kendini sahih olarak anlayabileceği fırlatılmışlık, ontik neredenlik ve nasıllığı bakımından Dasein için yine de kapalı kalmaktadır. Bu kapalılık, fiilen varolan bilmeyişlik değildir ama. Çünkü o, Dasein'ın faktisitesini tesis edendir. Varoluşun tevdi edilmişliğinin *ekstatik* karakteri sayesinde o, kendi hiçsel zeminini belirlemektedir.

Dünyaya fırlatılmışlığın fırlatılışını Dasein, öncelikle hiç de sahih olarak yakalayamamaktadır. Onda yatan "hareketlilik," Dasein'ın artık "şurada olması" ile "durma" noktasına geliyor değildir. Dasein fırlatılmışlık içinde onunla birlikte sürüklenip gider. Bir başka deyişle, dünyaya fırlatılmış olarak, ilgilendiği şeylere fiilen tabi olmaklık içinde kendini bu "dünyada" kaybeder. Sürüklenip gitme-

nin eksistensiyal anlamını oluşturan şimdi, hiçbir zaman kendiliğinden başka bir ekstatik ufuk kazanamaz, meğer
349 ki kararlılık sayesinde kendi kaybolmuşluğundan çıkarılıp geri getirilmiş olsun ve bu sayede durabilen bir içinde-bulunulan-anda ilgili durumu ve onunla birlikte ölüme doğru varlığın asli "sınır durumunu" açımlayabilsin.

d) Sözün Zamansallığı[1]

Şuradalığın anlama, bir-hal-içinde-bulunma ve düşmüşlükle tesis olunan eksiksiz açımlanmışlığı, söz sayesinde dillendirilebilir hale gelmektedir. Bu yüzdendir ki söz, kendini birincil olarak belirli bir ekstaz içinde zamanlaştırmaz. Fakat söz, fiilen çoğunlukla kendini dil ile ifade ettiğinden ve öncelikle de "çevreleyen" dünyayla ilgilenici-hakkında-söz-edici söz yöneltme minvaliyle söyleştiği için, *şimdileştirmenin öncelikli* tesis edici işlevi bulunmaktadır.

Dilin zamanlarının ve öteki zamansal fenomenlerinin, "edim türlerinin" ve "zaman basamaklarının" doğuşu, sözün "de" "zamansal" olması yani "zaman içinde" karşılaşılan süreçlere dair söz etmesinden kaynaklanıyor değildir. Üstelik onların nedeni, konuşmanın "psişik zaman içinde" icra edilmesinden de ileri gelmemektedir. Zira sözün *bizatihi kendisi* zamansaldır: Bir şeyler hakkında söz etmek, bir şeyleri söz konusu etmek, bir şeylere dair söz söylemek hep zamansallığın ekstatik birliği üzerine temellenmektedir. *Edim türleriyse*, ilgilenmenin asli zamansallığına kök salmıştır: ister zaman-içindeliğe dair olsun, ister olmasınlar. Oysa dilbilimin, ister istemez başvurduğu alelade ve geleneksel zaman kavramı yardımıyla edim türlerinin eksistensiyal-zamansal yapısı meselesini *ortaya koyması bile mümkün değildir.*[2] Fakat söz, hep

---

[1] Bkz. § 34, s. 160 vd.

[2] Bkz. özellikle J. Wackernagel, *Vorlesungen über Syntax*, c. 1 (1920), s. 15; özellikle s. 149-210. Ayrıca bkz. G. Herbig, *Aktionsart und Zeitstufe. Indogermanische Forschung*, c. 6 (1896), s. 167 vd.

varolana dair söyleşmek olduğundan (her ne kadar birincil olarak ve ağırlıkla teorik ifadede bulunma anlamında değilse de), sözün zamansal konstitüsyonunun analizi ve dilsel yapıtların zamansal karakterlerinin açık hale getirilişi, varlık ile hakikat arasındaki ilkesel ilişki meselesini zamansallık meselesinden hareketle serimlemedikçe ele alınamayacak durumda kalacaktır. İşte ancak o zaman, "var"ın ontolojik anlamı da sınırlandırılabilir olacaktır – ki o, yüzeysel bir önerme ve yargı teorisi yüzünden basit bir "*copula*"ya dönüştürülerek tahrif edilmiştir. Sözün zamansallığından yani esasen Dasein'ın zamansallığından hareketle "imlemin" "oluşumu" açıklığa kavuşturulabilir ve kavramsallaştırmanın olanaklılığı ontolojik bakımdan anlaşılır hale getirilebilir.

Anlama birincil olarak gelecek üzerine temellenmek- 350
tedir (öne-koşma veya beklentilendirme). Bir-hal-içinde-bulunma birincil olarak oldum-olasılıkla zamanlaştırılmaktadır (yineleme veya unutma). Düşmüşlük zamansal bakımdan birincil olarak şimdide (şimdileştirme veya içinde-bulunulan-anda) kök salmıştır. Ama yine de anlama, hep "oldum-olası" şimdidedir. Ama yine de bir-hal-içinde-bulunma, "şimdileştirici" gelecek olarak kendini zamanlaştırmaktadır. Ama yine de şimdi, oldum-olası bir gelecekten "fırlamakta" veya onun içinde durmaktadır. Buradan şu görülmektedir: *Zamansallık kendini her ekstazda eksiksiz olarak zamanlaştırmaktadır. Bir başka deyişle varoluş, faktisite ve düşmüşlüğün yapı bütünü bütünlüğü yani ihtimam-gösterme yapısının birliği, zamansallığın eksiksiz zamanlaştırılışının ekstatik birliği üzerine temellenmektedir.*

Zamanlaştırma, ekstazların "peş peşe gelmesi" demek değildir. Gelecek oldum-olasılıktan *daha sonra değildir*, oldum-olasılık ise şimdiden *daha önce değildir*. Zamansallık kendini oldum-olası-şimdileştirici gelecek olarak zamanlaştırmaktadır.

Şuradalığın açımlanmışlığı ve Dasein'ın varoluşa-dair temel olanakları olan sahihlik ve gayrisahihlik, zamansallık üzerine temellenmiştir. Ama açımlanmışlık hep eşit derecede asli olarak eksiksizce *dünya-içinde-varolmaya* dairdir yani hem içinde-olmaklığa, hem de dünyaya dairdir. Açımlanmışlığın zamansal konstitüsyonunu cihet almak suretiyle, dünya-içinde-varolan olarak var olan bir varolanın ontolojik olanaklılık koşulunu ortaya koymak mümkün olabilecektir.

§ 69. Dünya-İçinde-Varolmanın Zamansallığı ve Dünyanın Aşkınlığı Meselesi

Bir varolanın kendi "şuradalığı" olarak var olabilmesinin olanak koşulunu sağlayan, zamansallığın ekstatik birliğidir. Bir başka deyişle gelecek, oldum-olasılık ve şimdi denilen esrimelerin "kendinin-haricindeliğinin" birliğidir. Şurada-var-olma adını taşıyan varolan "*açıklıktadır.*"[1] Dasein'ın bu açıklıkta oluşunu tesis eden ışık, ontik bakımdan mevcut bir kuvvet veya nur saçan ve bazen bu varolanda karşılaşılan bir parlaklık kaynağı değildir. Bu varolanı özsel olarak açıklığa taşıyanı yani onu kendisi için "açık" ve "parlak" hale getiren şeyi, herhangi bir "zamansal" yorumda bulunmadan önce, ihtimam-gösterme olarak belirlemiştik. Şuradalığın eksiksiz
351 açımlanmışlığı onda temellenmektedir. Her aydınlanma ve nura kavuşmayı, her duyumsamayı, "görme" ve sahip olmayı mümkün kılan bu açıklıkta-olmadır. Söz konusu açıklıkta-olmanın ışığını anlayabilmemiz için, içimize yerleştirilmiş mevcut bir kuvveti değil, Dasein'ın bir bütün olarak varlık konstitüsyonunu (yani ihtimam-göstermeyi) onun eksistensiyal olanağının birliksel zemini bakımından araştırmamız gerekmektedir. *Şuradalığı asli olarak açıklığa kavuşturan şey ekstatik zamansallıktır.*

[1] Bkz. § 28, s. 133.

Dasein'ın özsel eksistensiyal yapılarının olanaklı birliğinin birincil düzenleyicisi odur.

Dasein analitiğinin başında bir temel konstitüsyon olarak ortaya koyduğumuz *dünya-içinde-varolma* denilen fenomenin eksistensiyal olanağı, ancak şurada-varolmanın zamansallıkta kök salmış olmasından hareketle anlaşılır hale gelecektir. Başta yapmaya çalıştığımız şey, bu fenomenin parçalanamaz yapısal birliğini teminat altına almaktı. Oysa bu *eklemlenmiş* yapının *olanaklı birliğinin nedenine [zeminine]* ilişkin soru arka planda kalmıştı. Bu fenomeni en kendiliğinden anlaşılan ve bu nedenle de meşum olan parçalarına ayırma eğilimlerine karşı korumak üzere, dünya-içinde-varolmanın en yakınımızdaki hergünkü hali olan dünya-dahilindeki el-altında-olanlarla *ilgilenici* var olmayı daha ayrıntılı biçimde yorumlamıştık. Böylece bizatihi *ihtimam-göstermeyi* ontolojik bakımdan sınırlandırmış ve onu kendi eksistensiyal zeminine (yani zamansallığa) geri taşıdıktan sonra, *ilgilenmenin* kendisini de *açıkça* ihtimam-göstermeden ya da zamansallıktan hareketle kavramamız mümkün olacaktır.

İlgilenmenin zamansallığının analizi, öncelikle el-altında-olanla bir-şey-için-bakışsal meşgul olma modusuna dayanmaktadır. Ardından, bir-şey-için-bakışsal ilgilenmenin eksistensiyal-zamansal modifikasyonu demek olan dünya-dahilindeki varolanları "yalnızca" temaşa ederek keşfetme olanağı (yani bilimsel araştırmaların temellendiği olanağı) ele alınmaktadır. *Dünya-dahilindeki* el-altında-olanlar ile mevcut-olanlarla hem bir-şey-için-bakışsal, hem de teorik ilgilenici var olmanın zamansallığının yorumu, zamansallığın dünya-dahilinde varolmanın olanak koşulunu nasıl sağladığını da peşinen göstermektedir. Dünya-*dahilindeki* varolanlarda var olma, esasen bunun üzerine temellenmiştir. Dünya-içinde-varolmanın zamansal konstitüsyonunun tematik ana-

lizi, şu sorulara götürmektedir: Dünya gibisinden bir şey esasen ne minvalde mümkündür? Dünya ne anlamda *vardır*? Dünya neyi aşkınlaştırmakta ve bunu nasıl yapmaktadır? "Bağımsız" olan dünya-dahilindeki varolanlar aşkınlaştırıcı dünyayla hangi "ilişkidedir"? Bu soruları *ontolojik bakımdan serimlemek* onları yanıtlamış olmak demek değildir. Fakat yine de bu suretle, aşkınlık meselesinin üzerine bina edileceği *ilgili* yapıların önceden açığa kavuşturulma zorunluluğunu karşılamış oluruz. Dünya-içinde-varolmanın eksistensiyal-zamansal yorumu üç
352 şeyi dikkate almaktadır: a) bir-şey-için-bakışsal ilgilenmenin zamansallığı; b) bir-şey-için-bakışsal ilgilenmenin dünya-dahilindeki mevcut-olanları teorik keşfine ilişkin modifikasyonun zamansal anlamı; c) dünyanın aşkınlığının zamansal meselesi.

a) Bir-Şey-İçin-Bakışsal İlgilenmenin Zamansallığı

İlgilenmenin zamansallığını analiz edebilmek için gerekli bakış yönünü nasıl elde edebiliriz? "Dünya" ile ilgilenici var olmaya, daha önce çevreleyen-dünya içinde ve onunla muamale etme demiştik.[1] Bir şeylerin beraberinde var olmaya örnek olması bakımından el-altında-olanları kullanma, elle çalışma, üretme ve onların yoksun veya kayıtsız moduslarını seçmiştik. Bir başka deyişle, hergünkü gereklerimiz için lazım olan şeylerde var olmayı ele almıştık.[2] Dasein'ın sahih varoluşu da bu ilgilenmeler dahilinde bulunur – kendisi bunlara "kayıtsız" kalsa bile. İlgilendiğimiz el-altında-olan, ilgilenmenin müsebbibi değildir. İlgilenme, dünya-dahilindeki varolanların etkisiyle ortaya çıkıyor değildir çünkü. El-altında-olanlarda var olma, ne onlardan hareketle ontik bakımdan açıklanabilmekte, ne de tersten gidilerek berikini ötekisinden

[1] Bkz. § 15, s. 66 vd.

[2] Bkz. § 12, s. 56 vd.

hareketle türetmek mümkün olabilmektedir. Dasein'ın varlık türü olarak ilgilenme ile dünya-dahilindeki el-altında-olanlardan oluşan ilgilenilen şeyler yalnızca *birlikte mevcut* da değildirler. Ama yine de onlar arasında bir "ilişki" bulunmaktadır. Meşgul oluşlarımızı neyle ve nasıl yaptığımızı doğru anlarsak, ilgilenici meşgul olmanın bizatihi kendisine ışık tutmuş oluruz. Öte yandan eğer meşgul oluşlarımızı neyle ve nasıl yaptığımızın fenomenal yapısını gözden kaçırırsak, meşgul oluşun eksistensiyal konstitüsyonunu yanlış bilmiş oluruz. En yakınımızda karşılaşılan varolanların analizi için bu varolanın özgül malzeme karakterinin atlanmaması ciddi bir kazançtır. Fakat ilgilenici meşgul olmanın hiçbir zaman kendini tek bir malzemede tutmadığını da anlamak lazımdır. Çünkü belirli bir malzemeyi kullanmak ve onunla elle çalışmak, bir malzeme ilişkisini kendine bizatihi cihet almaktadır. Örneğin "nereye bıraktığımızı unuttuğumuz" bir malzemeyi aradığımızda, ne yalnızca aradığımız şeyi, ne de birincil olarak onun kendisini yalıtılmış bir "edim" olarak ararız, bilakis malzeme bütününün çevresi bu sırada zaten önceden keşfedilmiştir. Her türlü "yapıp etmeler" ve uzanıp elle tutmalar, bir hiçlikten hareket edip de önceden verili bir yalıtılmış malzemeye yöneliyor değildir. Bilakis bu tür faaliyetler, zaten hep açımlanmış olan eser-dünyasından hareketle malzemeye doğru uzanmaktan meydana gelmektedir.

Meşgul oluşun ne ile olduğunu analiz edebilmek için, 353
varolmakta olan varlığı, ilgilenilen varolan üzerinden yalıtılmış bir malzemeyi cihet almakla ele almamız gerektiğine ilişkin bir talimatla karşı karşıyayız. Yapılması gereken şey, malzeme bütününü cihet almaktır. Meşgul oluşun ne ile olduğuna dair bu yaklaşım, el altında olan malzemenin ayırt edici varlık karakteri olan *ilintisellik*[1] üzerine de düşünümde bulunmamızı mecbur kılar. Bu terimi ontolojik

[1] Bkz. § 18, s. 83 vd.

bakımdan anlıyoruz. *Bir şeyin başka bir şeyle* ilintisi var, diye söylediğimizde, yalnızca ontik bir olguyu tespit etmiş olmayız: bu el-altında-olanın varlık türünü de serimlemiş oluruz. İlintililiğin ilişki karakteri (yani "bir şeyin başka bir şeyle" ilintisi), münferit *tek bir* malzemenin ontolojik bakımdan olanaksız olduğuna işaret etmektedir. Elimizin altında yalnızca tek bir malzeme bulunuyor, diğeriyse "eksik" kalmış olabilir. Ama tam da burada, şu anda el altında olan ile eksik olan *diğeri* arasındaki aidiyet ilintisi kendini beyan etmektedir. İlgilenici meşgul olmanın el-altında-olanları bir-şey-için-bakışsal bakımdan karşılaşılabilir kılabilmesi için, ilintililik gibisinden bir şeyi (yani bir şeyin başka bir şeyle olan ilişkisini) peşinen anlamış olması gerekir. İlgilenmenin bir şeylerin beraberinde var olmak suretiyle bir-şey-için-bakışsal-keşfedici varlığına ilintilendirme diyoruz. Bir başka deyişle bu, ilintililiğin anlamasal tasarımıdır. *Eğer ilintilendirme, ilgilenmenin eksistensiyal yapısını oluşturuyorsa, bu ise bir şeylerin beraberinde var olmak olarak ihtimam-göstermenin özsel konstitüsyonuna ait ise ve o da bizatihi zamansallık üzerine temelleniyorsa, o halde ilintilendirmenin eksistensiyal olanak koşulunu zamansallığın bir zamanlaştırma modusunda aramak gerekecektir.*

Herhangi bir malzemenin en basit kullanımında ilintilendirme yatmaktadır. Bunun hangi hususta olduğu, ne-içinlik karakterine sahiptir. Söz konusu malzeme, ona göre kullanılabilirdir veya kullanılmaktadır. Ne-içinliği anlama yani ilintililiğin hangi hususta olduğunu bilme, beklentilendirme denilen zamansal yapıya sahiptir. Ne-içinliğin beklentisi içinde olunarak ilgilenme, ilintilendirilmiş bir şeye geri gelebilmekte ve onunla ilgilenebilmektedir. Hangi hususta oluşun *beklentilendirilmesi* ile ne-içinliğin *elde tutulması* el ele gitmekte ve oluşturukları bu ekstatik birlikle bir malzemeyi özgül biçimde elle kullanmak suretiyle şimdileştirebilmektedir.

Ne-içinliğin beklentilendirilmesi, ne bir "amaç" temaşası, ne de üretilecek eserin beklenilen tamamlanmışlığının beklentisidir. Herhangi bir tematik kavrayış karakterine de sahip değildir. İlintilenmiş olanları elde tutmak da tematik bir sabitleme değildir. Ellerimizi kullanarak meşgul olmak da ilintilendirmenin ne yalnızca hangi hususta olduğuyla, ne de yalnızca ne-içinliğiyle ilişkilidir. Bu daha ziyade beklentilendirici elde tutma- 354
nın birliğiyle tesis olumaktadır. Öyle ki buradan doğan beklentilendirme, ilgilenmenin kendi malzeme-dünyası içinde karakteristik soğuruluşunu olanaklı kılmaktadır. Bir şeylerle "sahih" biçimde, kendini tamamen vermek suretiyle meşgul olma, ne yapıttadır, ne malzemededir, ne de ikisiyle "birliktedir." İlişkilerin birliğini zaten kurmuş olan, zamansallık üzerine temellenen ilintilendirmedir. Öyle ki ilgilenme, onun dahilinde bir-şey-için-bakışsal biçimde "hareket" edebilmektedir.

İlintilendirmeyi tesis eden zamansallık bakımından spesifik bir *unutma* onun özü gereğidir. Malzeme-dünyası içinde "kaybolarak" "etkince" çalışabilmek için, kendimizi unutmamız gerekmektedir. İlgilenmenin zamanlaştırma birliği içinde bir *ilintilendirme* hakim olduğu müddetçe (daha sonra göstereceğimiz üzere) ilgilenen Dasein'ın kendi zati var-olabilirliği ihtimam-gösterme içine tutulmuş olacaktır.

İlintilendirici-elde-tutucu şimdileştirme, birlikte-olmaklık olarak Dasein'ın kamusal çevreleyen-dünya içindeki "ne yapacağını bildiği" aşinalığı tesis etmektedir. Eksistensiyal bakımdan ilintilendirmeyi, bir şeyi "varlık" olarak bırakma diye anlıyoruz. El-altında-olan, onun temeli üzerinde *ne ise o olan* bir varolan olarak bir-şey-için-bakışımıza girebilmektedir. Dolayısıyla ilgilenmenin zamansallığını daha da açıklığa kavuşturabilmek için, daha önce[1] dikkat çekme, rahatsızlık verme ve

[1] Bkz. § 16, s. 72 vd.

diretme olarak karakterize ettiğimiz bir-şey-için-bakışsal karşılaşmayı sağlama *moduslarına* dikkatimizi çevirmek yerinde olacaktır. El-altında-olan bir malzemeyle, bizatihi "hakiki kendi-içinliği" bakımından nesnelerin tematik algılanışı olarak karşılaşmak hiç de mümkün olmaz. Bilakis onunla "kendiliğinden anlaşılır" "nesnel" mevcut-oluşun dikkat-çekmezliğiyle karşılaşılır. Fakat bu varolanın bütününde bir şeyler dikkat çekiyorsa, o zaman burada bizatihi malzeme-bütününün bize rahatsızlık verme olanağı yatmaktadır. Bir şeylerin dikkat çekebilmesi için ilintilendirme, eksistensiyal bakımdan nasıl yapılandırılmış olmalıdır? Bu soru, dikkatimizi verili bir şeye çeken fiili vesilelere dair değildir. Soru, söz konusu yönlendirilebilirliğin bizatihi ontolojik anlamına ilişkindir.

Kullanılamaz olan bir şeyin, örneğin bir malzemenin bozulmuş olmasının, dikkat çekebilmesi için, onu meşgul olucu elle kullanımda tutmak gerekir. Nesneleri istediğimiz kadar ve büyük bir dikkatle "algılayalım" veya
355 onları "temsil" edelim, malzemenin bozukluğu gibi bir şeyi bu suretle keşfetmemiz mümkün olamayacaktır. Bir şeyin kullanılamaz olduğunu anlamak için onun kullanılırlığının bozulmuş olması gerekir. Peki bu, *ontolojik* bakımdan ne anlama gelmektedir? Beklentilendirerek-elde-tutan şimdileştirme, daha sonra bozulmuşluk olarak kendini gösterecek olan bir şey tarafından ilintilendirme ilişkileri içinde soğurulabilirliği bakımından engellenmektedir. Ne-içinlikle eşit derecede asli olarak beklentilendiren şimdileştirme, kullanılan malzemede sabitlenmekte, böylelikle ancak ne-içinlik ve bir-şey-içinlik ile açıkça karşılaşılabilmektedir. Şimdileştirmenin kendisi, bir şey için kullanılamaz olanlarla karşılaşabilmek için, bir şeyin ilintililiğini bilerek onun beklentilendirerek elde tutulması dahilinde hareket etmesi gerekir. Şimdileştirme "engellenmektedir" dendiğinde şu denilmiş ol-

maktadır: Elde tutucu beklentilendirmenin birliği içinde o, kendini kendine daha da çok dahil etmekte ve böylelikle "gidip bakmayı," test etmeyi ve arızanın giderilmesini tesis etmektedir. İlgilenerek meşgul olma yalnızca "zaman içinde cereyan eden" bir "yaşantılar" silsilesi olsaydı eğer, bunlar istediği kadar içli dışlı olarak birbirlerini "çağrıştırsalar" bile dikkat çeken ve kullanılamaz olan bir malzemede onlarla karşılaşmak ontolojik bakımdan yine de olanaksız olurdu. Demek ki bizatihi ilintilendirme, meşgul olunarak erişime açtığı malzeme ilişkileri ne olursa olsun, beklentilendirerek-elde-tutan şimdileştirmenin ekstatik birliği üzerine temellenmiş olmalıdır.

Peki, eksik olanın yani bozuk biçimde el-altında-olanın değil büsbütün el-altında-olmayanın "tespiti" nasıl mümkün olabilmektedir? El-altında-olmayanlar, bir-şey-için-bakmak söz konusu olduğundan *eksikliği duyularak* keşfolunurlar. Hem bu, hem de bir şeylerin böylelikle "tespit" edilen mevcut-olmayışlığı, kendi eksistensiyal koşullarına sahiptir. Bir şeylerin eksikliğini duyma, şimdileştirmeme olmayıp, şimdinin yoksunluk modusudur (beklenen bir şeyin veya zaten hep hazır olan bir şeyin şimdide bulunmayışı anlamında). Bir-şey-için-bakışsal ilintilendirme, "özü gereği" ilgilendiği şeyi *beklentilendiriyor* olmasaydı ve bu beklentilendirme, şimdileştirilenle *birlik içinde* bulunmasaydı, Dasein eksik olanı asla "bulamazdı."

Öte yandan bir şeyler tarafından *gafil avlanmak*, bir el-altında-olanın *beklentilendirerek* şimdileştirilişinin farklı bir olanaklı ilinti ilişkisi içinde bulunan başka bir şeyin *beklentilenmeden* şimdileşmesinden ileri gelmektedir. Kaybedilmiş şimdileştirmenin beklentirilmemesi, Dasein'ın gafil avlanmasını mümkün kılan "ufuksal" oynama payını açımlamaktadır.

Üretme, temin etme veya önleme, uzak tutma ve kendini koruma gibi ilgilenerek meşgul olma sayesinde üste-

sinden gelinemeyenler, üstesinden-gelinemezlikle kendini
356 açığa vurmaktadır. İlgilenme bunu öylece kabul eder. Bir şeyleri öylece kabul etmek ise, bir-şey-için-bakışsal karşılaşmayı sağlamanın özgül bir modusudur. Bu keşfin zemini üzerinde ilgilenme; uygunsuz olanı, rahatsızlık vereni, engelleyeni, tehlikeye sokanı, hatta genel olarak şu veya bu şekilde mukavemet göstereni mevcut bulabilmektedir. Bir şeyleri öylece kabul etmenin zamansal yapısı, beklentilendirerek-şimdileştiren *elde tutmamada* yatmaktadır. Örneğin beklentilendirerek şimdileştirme, uygun olmayana "güvenmez" fakat elimizin altında olana güvenir. Bir şeylere güvenmeme, bizzat *tutamayacağımız* bir şeye güvenebilmemizin modusudur. Bu, unutulmaz ve elde tutulur ve tam da *uygun olmayışlığı yüzünden* el altında kalır. Bu türden el-altında-olanlar, fiilen açımlanan çevreleyen-dünyanın hergünkü mevcudiyetine aittir.

Mukavemet gösterenler, ilgilenmenin ekstatik zamansallık zemini üzerinde keşfedildiği takdirde, asla hakim olamadığı bir "dünyaya" tevdi edilmiş olan fiili Dasein, kendini anlar hale gelir. Her ne kadar ilgilenme, hergünkü gereklerle sınırlıysa da, çoğunlukla hiçbir zaman saf bir şimdileştirme değildir. Bilakis o, beklentilendirici elde tutmadan doğmaktadır ki tam da onun zemini üzerinde veya onun "nedeni" olarak Dasein bir dünya içinde varolabilmektedir. Bu yüzden de fiilen varolan Dasein, kendisine yabancı bir "dünyada" bile ne yapılacağını şu veya bu şekilde bilebilmektedir.

İlgilenmenin ilintilendirilmesinin temelini zamansallık oluşturmaktadır. Bu ilintilendirme, ilintililik ve el-altında-olmaklığın tümüyle tematik olmayan önontolojik anlayışı demektir. Bu varlık belirlenimlerini anlamanın ne ölçüde zamansallık tarafından temellendirildiği daha aşağıda gösterilecektir. Ama ondan önce, dünya-içinde-varolmanın zamansallığını çok daha somut biçimde göstermemiz gerekecektir. Bu amaçla, "dünyaya" ilişkin

teorik tutumun el-altında-olanlarla bir-şey-için-bakarak ilgilenmeden hareketle nasıl "ortaya çıktığını" izleyeceğiz. Dünya-dahilindeki varolanların hem bir-şey-için-bakarak, hem de teorik keşfi dünya-içinde-varolma üzerine temellenmiştir. Onların eksistensiyal-zamansal yorumu, Dasein'ın bu temel konstitüsyonunun zamansal karakterizasyon zeminini hazırlamaktadır.

b) Bir-Şey-İçin-Bakışsal İlgilenmenin Dünya-Dahilindeki Mevcut-Olanların Teorik Keşfine İlişkin Modifikasyonunun Zamansal Anlamı

Eksistensiyal-ontolojik analizlerimiz kapsamında, *teorik* keşfetmenin *bir-şey-için-bakarak* ilgilenmeden hareketle nasıl "ortaya çıktığını" sorduğumuzda, zaten söz konusu bilimin *ontik* tarih ve gelişimini, fiili vesilelerini ve en 357
yakındaki amaçlarını mesele haline getirmediğimiz anlaşılmış olur. Teorik tutumun *ontolojik bakımdan nasıl ortaya çıktığını* aradığımızda şunu sormuş oluruz: Dasein'ın bilimsel araştırma minvali içinde varolabilmesi için eksistensiyal bakımdan gerekli olan ve onun varlık konstitüsyonu içinde yatan olanak koşulları nelerdir? Bu soru formülasyonu, *eksistensiyal bilim kavramını* hedeflemektedir. Bu, bilimin "mantıksal" kavramından farklıdır, çünkü o, bilimi sonuçları bakımından anlamakta ve onu "doğru yani geçerli önermelerin oluşturduğu temellendirme ilişkileri" olarak belirlemektedir. Oysa bilimin eksistensiyal kavramı, onu bir varoluş minvali olarak anlamakta ve bu yüzden de varolanı ya da varlığı keşfeden veya açımlayan dünya-içinde-varolmanın bir modusu olarak kavramaktadır. Bilimin tümüyle yeterli eksistensiyal yorumunu yapabilmek içinse hem *varlığın anlamı, hem de varlık ile hakikat arasındaki "ilişkinin"*[1] varoluşun zamansallığından hareketle *açıklığa kavuşturulmuş*

[1] Bkz. § 44, s. 212 vd.

olması gerekir. Aşağıdaki mülahazalar, *merkezi öneme-ki bu meselenin* anlaşılmasına hazırlık niteliğinde olup giriş niteliğindeki önkavram serimlenişinden[1] daha ileriye giden bir fenomenoloji idesi ancak buradan hareketle geliştirilebilecektir.

Buraya kadar yürüttüğümüz irdelemelerle ulaştığımız aşamaya uygun olarak, teorik tutumun yorumuna ilişkin başka bir sınırlama daha getirmemiz gerekecektir. Zira biz, el-altında-olanlarla bir-şey-için-bakarak ilgilenmenin, dünya-dahilinde mevcut bulunan mevcut-olanların araştırılması faaliyetine nasıl dönüştüğünü ve bu dönüşme noktasının kendisini inceleyeceğiz yalnızca. Kılavuz niteliğindeki amacımız, esasen dünya-içinde-varolmanın zamansal konstitüsyonuna ulaşmak olacaktır.

"Pratik" bir-şey-için-bakarak meşgul olma, kullanma veya benzerlerinin "teorik" araştırmalara nasıl dönüştüğünü şu şekilde karakterize etmek çok yaygındır: Varolanı öylece saf biçimde temaşa etmek için ilgilenmenin, her türlü meşgul olma ve kullanımdan *imtina* etmesi gerekir. Bu münasebetle teorik tutumun "oluşmasında" en kritik şey praksisin *kaybolmasıdır*. Fiili Dasein'ın birincil ve hakim varlık türünü "pratik" ilgilenme olarak tespit ettiğimizde "teori," ontolojik olanağını praksis *yokluğuna* yani bir *yoksunluğa* borçlu olacaktır. Fakat ilgilenerek meşgul olma sırasında, spesifik bir meşguliyette bulunulmaması, ona hakim olan bir-şey-için-bakışı artık bir şey olarak geride bırakamaz. Zira bu durumda ilgilen-
358 me, yalnızca-öylesine-bakma haline dönüşür. Ama böylelikle bilimin "teorik" tutumuna henüz varmış olmayız. Meşgul olmanın duraklatılmasıyla ortaya çıkan öylesine durma, daha keskin bir-şey-için-bakış karakterine dönüşebilir bilakis: "bir daha bakmak," elde edileni kontrol etmek, şu anda "durmuş faaliyetleri" bir daha gözden geçirmek gibi. Malzemeleri kullanmayı bırakmak demek,

[1] Bkz. § 7, s. 27 vd.

"teori" yapıyor olmak demek değildir, çünkü öylece-duran, yalnızca "temaşa" eden bir-şey-için-bakış zaten tümüyle ilgilenilen, el-altında-olan malzemeye yapışık durumdadır. "Pratik" meşguliyetler, *kendi* öylece-durma minvallerine sahiptir çünkü. Ve nasıl ki praksise kendi özgül bakışı ("teori") aitse, teorik araştırmalar da kendi praksisine sahiptir. Bir deneyin sonucu olan ölçüm değerlerinin okunup kaydedilmesi, deney düzeneğinin karmaşık "teknik" kurulumunu gerektirmektedir çoğu kere. Örneğin mikroskopla gözlem yapabilmek için öncelikle "preparatlar" hazırlamak gerekir. "Buluntuların" yorumlanabilmesi için önce arkeolojik kazı yapmak, bunun için de sahiden elle çalışmak gerekmektedir. Hatta en "soyut" problemleri çalışmak ve elde edilenleri tespit edebilmek için bile yazı malzemesini kullanmak gerekmektedir. Bilimsel araştırmaların envanterini oluşturan bu unsurlar her ne kadar "ilgi çekmeyip" "kendiliğinden anlaşılır" olsa da, onlara ontolojik bakımdan asla kayıtsız kalamayız. Dünya-içinde-varolmanın minvali olarak bilimsel tutumun yalnızca "saf tinsel faaliyet" demek olmadığına açıkça işaret ediyor olmamız belki gereksiz bir ayrıntı gibi görülebilir. Fakat malumu bu şekilde ilam ederek, "teorik" tutum ile "teorik olmayan" tutum arasındaki ontolojik sınırın tam da nereden geçtiğinin hiç de gün gibi ortada olmadığını açıkça belli etmiş oluruz!

Bilimlerde elle meşgul olmanın hepsinin de saf temaşanın, inceleyici keşfin ve "şeylerin kendisinin" açımlanışının hizmetinde olduğu söylenecektir buna karşı olarak. En geniş anlamıyla "görme," her türlü "yapıp etmeleri" düzenler ve önceliklidir. "Bir bilgi, nesnelere hangi minval ve surette ilintileniyor olursa olsun, yine de o, bunlara dolayımsız olarak ilintilenmiş olan bir bilgi olmakta ve *her düşünme bir araç olarak bunu yani görüyü amaçlamaktadır.*"[1] Başlangıcını Yunanların geliştirdiği ontolo-

[1] Kant, *Saf Aklın Eleştirisi*, B 33. İtalikler orijinaldedir.

jide bulup da günümüze kadar devam eden bilgiye dair bu yorum, *intuitus* idesinin kılavuzluğunda gitmiştir hep – ister fiilen ulaşılabilir olsun, ister olmasın. "Görmenin" önceliği dolayısıyla, bilimin eksistensiyal bakımdan ortaya çıkışının serimlenişi, "pratik" ilgilenmeyi yönlendiren *bir-şey-için-bakışın* karakterizasyonundan hareket etmek zorundadır.

359 Bir-şey-için-bakış, el altındaki malzeme ilişkisinin ilintililik irtibatı dahilinde hareket eder. O da, ilgili malzeme dünyasının oluşturduğu malzeme tümlüğü ve ona ait kamusal çevreleyen-dünya üzerinde az çok sarih bir kapsamlı-bakışın kılavuzluğunun yönlendirmesi altında bulunmaktadır. Kapsamlı-bakış birtakım mevcut-olanların daha sonra biraraya getirilmesi değildir yalnızca. Kapsamlı-bakışta özsel olan, ilintililik tümlüğünü birincil olarak anlamadır ki fiili ilgilenme hep bunun dahilinde başlangıç yapar. İlgilenmeyi aydınlatan kapsamlı-bakışın "ışığı," *bir-şey-uğruna* ilgilenmenin ihtimam-gösterme olarak varolduğu Dasein'ın varlık olanağından gelmektedir. İlgilenmenin "kuş bakışı" kapsamlı-bakışı, o anki kullanma ve meşgul olma sırasında Dasein'a el-altında-olanı *yakınlaştırmakta*, bunu ise bakış içine gireni tefsir ederek yapmaktadır. İlgilenilenin özgül bir-şey-için-bakışsal-tefsir-edici yakınlaştırılışına *düşünüp taşınma* diyoruz. Düşünüp taşınmaya özgü şema "eğer böyleyse o zaman şöyle olur"dur: Örneğin şunu veya bunu üreteceksem, kullanıma sokacaksam, koruyacaksam, o zaman şu veya bu araçlara, yollara, şartlara, imkanlara gerek duyarım. Bir-şey-için-bakışsal düşünüp taşınma, Dasein'ın ilgilendiği çevreleyen-dünyasındaki fiili durumunu aydınlatmaktadır. Dolayısıyla o, bir varolanın veya onun niteliklerinin mevcut-oluşunun "ilanı" değildir yalnızca. Bir-şey-için-bakışsal biçimde yakınlaştırılanın bizzat elle tutulabilecek kadar el-altında-olması ve en yakın görme mesafesine getirilmesi söz konusu olmasa

bile düşünüp taşınılabilmektedir. Bir-şey-için-bakışsal düşünüp taşınma sırasında çevreleyen-dünyanın yakınlaştırılmasının eksistensiyal anlamı *şimdileştirmedir*. *Gözde* canlandırma ise onun bir modusudur yalnızca. Gözde canlandırma sayesinde düşünüp taşınma, el altında bulunmayıp da gerek duyulanı görebilme demektir. Gözde canlandırıcı bir-şey-için-bakış, yalnızca "salt temsil" ile ilişkili değildir.

Bir-şey-için-bakışsal şimdileştirme, çoklu olarak temellendirilmiş bir fenomendir. Öncelikle o, hep zamansallığın tam ekstatik birliğine aittir. O, malzeme ilişkisinin *elde tutulması* üzerine temellenmekte ve Dasein ilgilenmek suretiyle onun bir olanağını *beklentilendirmektedir*. Beklentilendirici elde tutma sırasında açılmış olanı, düşünüp taşınıcı şimdileştirme veya gözde canlandırma yakınlaştırmaktadır. Fakat düşünüp taşınmanın "eğer böyleyse o zaman şöyle olur" şeması içinde hareket edebilmesi için ilgilenme, peşinen bir ilintililik ilişkisini "kuş bakışı" anlamış olmalıdır. "Eğer" diyerek dile getirdiğimiz şey, peşinen *şöyle ve böyle* diye anlaşılmış olmalıdır. Bunun için malzeme anlayışının bir yüklemleme içinde ifade edilmesi şart değildir. Zira "bir şey olarak bir şey" şemasının hatları zaten ön-yüklemsel anlama yapısı içinde önceden çizilmiştir. Ontolojik bakımdan ne-içinlik-yapısı, anlamanın zamansallığı üzerine temellenmektedir. Bir Dasein, bir olanağın beklentisi 360
içindeyse yani ne-içinlik veya şunun-içinlik içindeyse ve bir el-altında-olanı elde tutuyorsa, *o zaman ancak* söz konusu beklentilendirici elde-tutmaya ait olan şimdileştirme bu elde-tutulanı kendine hareket noktası alabilir ve onu ne-içinliğine ilişkilendirmek suretiyle *açıkça yakınlaştırabilir*. Demek ki yakınlaştırıcı düşünüp taşınma, şimdileştirme şeması içinde yakınlaştırılacak olanın varlık türüyle ölçüşmek durumundadır. El-altında-olanın ilintililik karakteri düşünüp taşınmayla ancak bu surette

yakınlaştırılabilmektedir. Başka bir şeyin bir şeyle ilintisinin *ne olduğunu* ve onun bir-şey-için-bakışsal *olarak* görünür kılınışı keşfediliyor değildir.

Şimdinin gelecek ve oldum-olasılık içine kök salmış olması, bir-şey-için-bakışsal anlayış içinde tasarlanılanı anlamanın eksistensiyal-zamansal olanak koşulunu oluşturmaktadır. Böylelikle o, şimdileştirme içinde yakınlaştırılmakta, öte yandan şimdi, beklentilendirici elde tutma ufku içinde karşılaşılanla ölçüşebilmekte yani ne-içinlik-yapısı şeması içinde tefsir edilebilmektedir. Böylece daha önce sorduğumuz ne-içinlik-yapısının tasarım fenomeniyle eksistensiyal-ontolojik ilişki içinde bulunup bulunmadığı sorusunun[1] cevabını böylece vermiş oluyoruz. *Esasen anlama ve tefsirde olduğu gibi "ne-içinlik" de zamansallığın ekstatik-ufuksal birliği üzerine temellenmektedir.* Varlığın fundamental analizinde (özellikle de bir *copula* olarak bir şeyi bir şey *için* dile getirirken ona "ifade" kazandıran "var"ın), ne-için fenomenini yeniden tematize etmemiz ve "şema" kavramını eksistensiyal bakımdan sınırlandırmamız gerekmektedir.

Peki ama, bir-şey-için-bakışsal düşünüp taşınmanın ve şemalarının zamansal karakterizasyonu, teorik tutumun ortaya çıkışına dair askıda kalan sorumuzun yanıtlanmasına katkıda bulunabilir mi? Şu kadar ki bu karakterizasyon, bir-şey-için-bakışsal ilgilenmenin teorik keşfe dönüşümünün Daseinsal durumunu açık kılar. Ama söz konusu dönüşümün analizini, bir-şey-için-bakışsal düşünüp taşınmanın ve olanaklı modifikasyonlarının kılavuzluğunda denemek gerekir.

Bir-şey-için-bakışsal malzeme kullanımında şöyle deriz: Bu çekiç çok ağır veya çok hafif. "Bu çekiç ağır" önermesi, ilgilenici düşünüp taşınmanın ifadesi olabilir ve şunu imleyebilir: Çekiç hafif değildir, bir başka deyişle, elle kullanımı sırasında kuvvet gerektirmektedir ya

[1] Bkz. § 32, s. 151.

da elle kullanımını zorlaştırmaktadır. Fakat aynı öner-
me şunu da ifade *edebilmektedir*: Bir-şey-için-bakışsal
olarak peşinen bir çekiç olarak bildiğimiz bu mevcut va- 361
rolanın ağırlığı vardır yani ağırlık "niteliğine" sahiptir:
zemini üzerinde bir baskı yaratmaktadır ve uzaklaştı-
rıldığında bu baskı ortadan kalkmaktadır. Böyle anla-
şılan bir söz, malzeme tümlüğünün ve ilinti ilişkilerinin
beklentilendirici elde tutuluşunun meydana getirdiği
ufkun içinde bulunmamaktadır artık. Burada dile geti-
rilen, "kütleli" bir varolanın bizatihi sahip olduklarını
bakışta tutarak söylenmiştir. Böylelikle bakışa taşınan,
bir malzeme olarak çekicin sahip olduğu bir şey olma-
yıp onun ağırlık yasasına tabi cismani nesne olmasından
ileri gelmektedir. Bu itibarla bir şey hakkında bir-şey-i-
çin-bakışsal olarak "çok ağır" veya "çok hafif" diye söz
etmemiz artık herhangi bir "anlam" taşımamaktadır. Bir
başka deyişle, burada karşılaştığımız varolan, onun üze-
rine onu ilintilendirerek o varolan hakkında ağırdır veya
hafiftir diye bir "karara" varabilmek için bizzat kendin-
den bir şey vermemektedir.

Modifikasyona uğrayan bu söz edişin ne-hakkındalığı
(yani bu ağır çekiç) ne olmuştur da kendini artık başka
şekilde göstermektedir? Çekici elle kullanmaktan vazgeç-
tiğimiz için değil kuşkusuz. Söz konusu varolanın malze-
me karakterinden *sarfı* nazar ettiğimiz için de değil. Bi-
lakis bunun nedeni, karşılaştığımız bu el-altında-olana
"yeni" bir bakış *yöneltmemizdir*, onu mevcut-olan olarak
görmemizdir. Dünya-dahilindeki varolanlarla ilgileni-
ci meşgul oluşu yönlendiren *varlık anlayışı* bu noktada
dönüşmüş olur. El-altında-olanlar hakkında bir-şey-i-
çin-bakışsal düşünüp taşınmanın yerine onları bir mev-
cut-olan olarak "ele almakla" bilimsel bir tutumu tesis
etmiş oluyor muyuz peki? Öyle ya, el-altında-olanları
da bilimsel araştırma ve belirlenimlerin teması yapabi-
liriz, örneğin tarihsel bir biyografi kapsamında çevrele-

yen-dünyanın veya ortamın araştırılması gibi. Hergünkü el-altında-olan malzemelerin ilişkisi (tarihsel oluşumu, değerlendirilmesi, Dasein içindeki fiili rolü) ise ekonomi biliminin konusudur. Dolayısıyla bir bilimin "nesnesi" olabilmek için el-altında-olanın kendi malzeme karakterini kaybetmesi şart değildir. O halde "şeylere dair" teorik tutumun oluşumu için varlık anlayışının modifiye edilmesi zorunlu bir tesis şartı değildir. Elbette eğer modifikasyon dediğimizde, mevcut bulunan varolanın anlaşılması sırasında anlaşılan varlık türündeki anlayış değişikliğini anlıyorsak.

Bir-şey-için-bakıştan doğan teorik tutumun oluşumuyla ilgili ilk belirlenim için, dünya-dahilindeki bir varolanın (fiziksel doğanın) teorik kavranış minvalini temel almıştık. Bundaki varlık anlayışında yaşanan modifikasyon bir dönüşüme eş idi. "Çekiç ağırdır" biçimindeki "fiziksel" ifadede, karşılaşılan varolanın yalnızca malzeme karakteri gözden *kaçmakla kalmaz*, ayrıca her el altındaki malzemeye ait olan başka bir şey daha gözden kaçmış olur: onun yeri. Onun yerine kayıtsız kalınmış olur.
362 Ama aslında burada, mevcut-olanın "lokasyonu" esasen kaybolmuş değildir. Daha ziyade yer, diğerlerinden herhangi bir farkı bulunmayan bir uzay-zaman konumuna, bir "dünya noktasına" dönüşmüştür. Bu şu demektir: El altındaki malzemenin çevreleyen-dünya tarafından kapsanan yer çokluluğu, saf konum çokluluğuna dönüştürülmekle kalmaz, çevreleyen-dünyadaki varolanın esasen *sınırlanmışlığı ortadan kaldırılır*. Böylece mevcut-olanlar tümlüğü tema haline gelir.

Buradaki örnekte varlık anlayışının modifikasyonuna çevreleyen-dünyanın sınırlanmışlığının ortadan kaldırılması aittir. Böylelikle varlığın egemen anlayışı mevcut-olmaklık anlamında olmakta, sınırlanmışlığının ortadan kaldırılması da mevcut-olanlar "sahasının" sınırları haline gelmektedir. Kılavuzluk eden varlık anla-

yışı için, araştırılacak varolanın varlığı ne kadar münasip biçimde anlaşılır ve böylelikle varolanın bütünü bir bilimin olanaklı konu alanı olması bakımından bütün temel belirlenimleriyle eklemlenirse, metodik soruşturmanın ilgili perspektifi de o kadar teminat altına alınmış olur.

Bir bilimin tarihsel gelişiminin ve ontolojik bakımdan oluşumunun klasik örneği matematiksel fiziğin ortaya çıkış tarihidir. Onun gelişimi bakımından en kritik şey, ne "olguları" gözlemlemeye atfedilen daha yüksek değer, ne de doğa süreçlerinin belirlenmesinde matematiğin "kullanılmasıdır." Bilakis burada kritik olan, *bizatihi doğanın matematiksel tasarımıdır*. Bu tasarım, önünde duran mevcut-olanı (maddeyi) peşinen keşfetmiş olmakta ve kılavuz niteliğindeki bakış ufkunu, onun niceliksel bakımdan belirlenebilir tesis edici momentlerine açmaktadır (devinim, güç, yer ve zaman). Bu surette tasarlanmış doğanın "ışığında" "olgu" gibisinden bir şeyi bulmak mümkün olabilmekte ve bu tasarımdan hareketle düzenleyici biçimde tertip edilen bir deney için temel alınabilmektedir. "Olgulara dayalı bilimin" "temellendirilmesi," araştırmacıların şunu anlamasıyla mümkün olabilmiştir: "Salt olgular" esas itibariyle yoktur. Öte yandan, doğanın matematiksel tasarımında birincil olan bizzat matematiğin kendisi değil, onun bir *a priori'yi açımlıyor* olmasıdır. Dolayısıyla matematiksel doğa bilimlerinin diğer bilimler için emsal oluşturması, onun özgül kesinliğinde ve "herkes" için bağlayıcı olmasında değil, konu ettiği varolanın onunla birlikte *öyle* keşfedilmesidir ki varolanlar ancak bu şekilde keşfedilebilmektedir: Yani varlık konstitüsyonunu önceleyerek tasarımlamaktadır. Yön veren varlık anlayışının temel kavramlarının çalışılması sayesinde elde edilen yöntemin kılavuzları, terminoloji yapısı, ona ait doğruluk ve kesinlik olanakları, temellendirme ve kanıtlama türleri, bağlayıcılık modusları 363
ve bildirim türleri de bu şekilde belirlenmiş olmaktadır.

Bu momentler bütünü, bilimin tam eksistensiyal kavramını tesis etmektedir.

Hep şu veya bu şekilde karşılaştığımız varolanın bilimsel tasarımı, onun varlık türünü sarih olarak anlamamızı sağlar. Öyle ki dünya-dahilindeki varolanları saf olarak keşfetmeye giden olanaklı yollar böylece açığa çıkar. Bu tasarım bütününe (ki buna varlık anlayışının eklemlenişi, onun kılavuzluğunda sınırlanan konu alanı ve varolana uygun kavramların ana hatlarının önceden çizimi aittir) *temalaştırma* diyoruz. Temalaştırma dünya-dahilinde karşılaşılan varolanı öyle serbest bırakmayı hedefler ki bu sayede saf bir keşfin "karşı tasarımı" yani onun obje haline gelmesi mümkün olur. Temalaştırma objektifleştirir. O, varolanı önce "tayin etmekte" değil, bilakis onu serbest bırakmakta ve böylece "objektif" olarak soruşturulup belirlenebilir hale getirmektedir. Dünya-dahilinde mevcut-olan objektifleştirici varlık, *müstesna bir şimdileştirme* karakterine sahiptir.[1] O, bir-şey-için-bakışın şimdileştirmesinden şu kadar farklıdır ki bir bilimde keşfedilen yalnızca mevcut-olanın keşfedilebilirliğini beklentilendirmektedir. Keşfedilebilirliğin bu beklentilendirilişi, Dasein'ın varoluşa-dair bakımdan bir açımlanmışlığı üzerine temellenmektedir: Bu sayede Dasein, kendini "hakikat" içinde söz konusu var-olabilirliğe tasarlayabilmektedir. Böyle bir tasarım mümkündür çünkü hakikat-içinde-varolma Dasein'ın bir varoluş belirlenimidir. Bununla birlikte bilimin sahih varoluştan nasıl doğduğunun izini burada

[1] Her bilginin "görüyü" amaçladığı tezi, şu zamansal anlama sahiptir: her bilme şimdileştirmedir. Her bilim ve hatta felsefi bilgi şimdileştirmeyi amaçlar mı, bunu şimdilik açık bırakıyoruz. – Duyusal algıyı karakterize ederken Husserl "şimdileştirme" ifadesini kullanmaktadır. Bkz. *Logische Untersuchungen*, 1. Basım (1901), c. 2, s. 588 ve 620. Esasen algı ve görünün *yönelimsel* analizi, bu fenomenin böyle bir "zamansal" ifadeyle ele alınmasını gerekli kılmıştır. "Bilincin" yönelimselliğinin Dasein'ın ekstatik zamansallığı üzerine *temellenip temellenmediği*, öyle ise bunun nasıl olduğu meselesi, bundan sonraki bölümde ele alınacaktır.

sürmeyeceğiz. Şu anda yapılması gereken, dünya-dahilindeki varolanın temalaştırılışının Dasein'ın temel konstitüsyonu olan dünya-içinde-varolmayı nasıl ve ne şekilde koşul tuttuğunu anlamaktır.

Mevcut-olanın temalaştırılışının yani doğanın bilimsel tasarımının mümkün olabilmesi için Dasein'ın, tematize edilen varolanı *aşması gerekir*. Söz konusu aşkınlık, objektifleştirme değildir ve fakat onu koşul olarak varsayar. Fakat dünya-dahilindeki mevcut-olanın temalaştırılışı, bir-şey-için-bakışsal keşfedici ilgilenmenin dönüşümü demek oluyorsa, el-altında-olanda "pratik" olarak var olmak bile Dasein'ın aşkınlığı üzerine temelleniyor olmalıdır. 364

Öte yandan temalaştırma, varlık anlayışını modifikasyona tabi tutuyor ve onu eklemlendiriyorsa, tematize edici varolan (yani Dasein) varolduğu müddetçe varlık gibisinden bir şeyi peşinen anlıyor olmalıdır. Varlığı anlama nötr kalabilir. Bu durumda el-altında-olmaklık ve mevcut-olmaklık birbirinden ayırt edilmemiş ve ontolojik bakımdan da henüz kavranmamış kalmaktadır. Ama Dasein'ın bir malzeme ilişkisiyle meşgul olabilmesi için, ilintililik gibisinden bir şeyi (temalaştırılmamış bile olsa) anlayabilmelidir: *Dasein'a bir dünya açımlanmış olmalıdır*. Dünya, Dasein'ın fiili varoluşuyla açımlanmaktadır çünkü bu varolan, özü itibariyle dünya-içinde-varolma olarak varolmaktadır. Ve eğer Dasein'ın varlığı tümüyle zamansallık üzerine temelleniyorsa, dünya-içinde-varolmayı ve dolayısıyla Dasein'ın aşkınlığını mümkün kılmalıdır. O da, ister teorik, ister pratik olsun dünya-dahilindeki varolanlarla ilgilenici var oluşu taşıyor olmalıdır.

c) Dünyanın Aşkınlığının Zamansal Meselesi

Bir-şey-için-bakışsal ilgilenme içindeki ilintililik tümlüğünü anlama bir-şey-içinlik, ne-içinlik, bu-şey-içinlik ve

uğrunalık denilen ilişkilerin önceleyen anlayışı üzerine kuruludur. Bu ilişkilerin ilişkisini daha önce[1] imlenimsellik adıyla açığa çıkarmıştık. İmlenimselliğin birliği, bizim dünya dediğimiz şeyi oluşturmaktadır. O zaman şu soru ortaya çıkmaktadır: Daseinla oluşturduğu birlik içindeki dünya, ontolojik bakımdan nasıl mümkündür? Dünya ne minvalde *var* olmalıdır ki Dasein, dünya-içinde-varolma olarak varolabilsin?

Dasein kendi var-olabilirliği uğruna varolmaktadır. Dasein varolmak suretiyle fırlatılmıştır ve fırlatılmış olduğu için de varolanlara tevdi edilmiştir. Dasein ne ise öyle var olabilmek *için* (yani kendi *uğruna* var olmak için) varolanlara gerek duymaktadır. Dasein fiilen varolduğu müddetçe kendi varlığının uğruna varoluşunun bir-şey-içinlik ilişkisi içinde kendini anlamaktadır. Varolmakta olan Dasein *kendini neyin-içinde* olarak anlıyorsa o, onun fiili varoluşuyla birlikte "şurada" *var* olmaktadır. Birincil olarak kendini anlamanın neyin-içindeliği, Dasein'ın varlık türüne sahiptir. Dasein varolmak suretiyle kendi *dünyasıdır*.

Dasein'ın varlığını ihtimam-gösterme olarak belirlemiştik. Onun ontolojik anlamı zamansallıktır. Şuradalığın açımlanmışlığının zamansallıkla nasıl ve ne şekilde
365 tesis edilmiş olduğunu daha önce göstermiştik. Şuradalığın açımlanmışlığı içinde dünya da birlikte açımlanmaktadır. Dolayısıyla imlenimselliğin birliği yani dünyanın ontolojik konstitüsyonu da zamansallık üzerine temellenmek zorundadır. *Dünyanın eksistensiyal-zamansal olanak koşulu, ekstatik birlik olarak zamansallığın ufuk gibisinden bir şeye sahip olmasında yatmaktadır.* Ekstazlar, bir şeylere esrimek değildir yalnızca. Daha ziyade ekstaza, esrimenin "nereyeliği" aittir. Ekstazın bu nereyeliğine ufuksal şema diyoruz. Her üç ekstazdaki ekstatik

[1] Bkz. § 18, s. 87 vd.

ufuk farklıdır. Dasein'ın *müstakbel* biçimde (ister sahih, ister gayrisahih) kendine geldiği şemaya *kendine uğrunalık* diyoruz. Dasein'ın fırlatılmış olarak kendini içinde bulduğu bir-hal-içinde-bulunmayla açımlayan şemaya, fırlatılmışlığın *nereyeliği* veya tevdi olunuşun neyeliği diyoruz. Bu şema, *oldum-olasılığın* ufuksal yapısını ifade etmektedir. Fırlatılmış olarak kendine tevdi olunmuş ve kendi varlığı uğruna varolan Dasein, bir şeylerde var olmak suretiyle şimdileştiricidir de aynı zamanda. *Şimdinin* ufuksal şeması *bir-şey-içinlikle* belirlenmektedir.

Gelecek, oldum-olasılık ve şimdi denilen ufuksal şemaların birliği, zamansallığın ekstatik birliği üzerine temellenmektedir. Zamansallık bütününün oluşturduğu ufuk, fiilen varolmakta olan varolanın özü itibariyle *nereye-yönelik* olarak *açımlandığını* belirlemektedir. Fiili şurada-var-olmaklıkla gelecek ufku içinde hep bir var-olabilirlik tasarlanmış, oldum-olasılığın ufku içinde "zaten var olmak" açımlanmış ve şimdi ufku içinde de ilgilenilenler keşfedilmiş olmaktadır. Ekstaz şemalarının ufuksal birliği, bir-şey-içinlik ilişkilerinin bir-şey-uğrunalıkla asli ilişkisini mümkün kılmaktadır. Bunda şu yatmaktadır: Zamansallığın ekstatik birliğinin ufuksal konstitüsyon zemini üzerinde hep kendi şuradalığı olan varolana, açımlanmış dünya gibisinden bir şey aittir.

Nasıl ki gelecek ve oldum-olasılığın zamanlaştırılışının zamansal birliğinden şimdi doğuyorsa, gelecek ile oldum-olasılık ufuklarından da eşit derecede asli olarak şimdi ufku zamanlaştırılmaktadır. Dasein zamanlaştırıldığı müddetçe dünya da *var* olmaktadır. Kendi varlığı bakımından kendini zamansallık olarak zamanlaştıran Dasein, onun ekstatik-ufuksal konstitüsyon zemini üzerinde özü itibariyle "bir dünya içinde" *var* olmaktadır. Dünya ne el altındadır, ne de mevcut olandır. Bilakis dünya kendini zamansallık içinde zamanlaştırmaktadır. Dünya, ekstazların esrimesi sayesinde "şurada" "var"

olmaktadır. *Dasein* varolmadıkça dünya da "şurada" olmamaktadır.

El-altında-olanlarla fiilen ilgilenici var olma, mevcut-olanların temalaştırılışı ve bu varolanın objektifleştirici keşfi: Bütün bunlar *peşinen bir dünyayı varsaymaktadır*. Bir başka deyişle onlar, dünya-içinde-varolmanın
366 yalnızca birer minvali olarak olanaklıdırlar. Ekstatik zamansallığın ufuksal birliği üzerine temellenen dünya aşkındır. Dünyadan hareketle dünya-dahilindeki varolanlarla karşılaşabilmek için onun ekstatik bakımdan peşinen açımlanmış olması gerekir. Ekstatik bakımdan zamansallık kendini kendi ekstazlarının ufku içinde tutmakta ve kendini zamanlaştırırken şuradalık içinde karşılaşılan varolana geri gelmektedir. Dasein'ın fiili varoluşuyla birlikte dünya-dahilindeki varolanlarla karşılaşılmaktadır zaten. Bu gibi varolanların, varoluşun kendi şuradalığıyla keşfedilebiliyor olması, Dasein'ın keyfine kalmış değildir. Yalnızca *neyi*, *hangi* yönde, *nereye kadar* ve *nasıl* keşfedip açımlayacağı onun kendi özgürlüğüne konu olabilmekte ama bu da kendi fırlatılmışlığının sınırları içinde kalmaktadır.

Dolayısıyla, dünyanın yapısını belirleyen imlenimsellik ilişkileri, dünyasız özne tarafından malzeme üzerine geçirilen bir formlar ağı değildir. Fiili Dasein daha ziyade kendini ve dünyasını şuradalığın birliği içinde ekstatik olarak anlamak suretiyle bu ufuktan geri dönüp onun içinde karşılaştığı varolanlara varır. Bir şeylere anlamasal olarak geri dönme, varolanlarla şimdileştirici olarak karşılaşabilmenin eksistensiyal anlamı olup onlara bu yüzden dünya-dahilinde olanlar denilmektedir. Bir başka deyişle dünya, herhangi bir objenin asla olamayacağı kadar "dışarıda uzaktadır." Dolayısıyla, "aşkınlık meselesini" şu soruya indirgemek mümkün değildir: Nasıl oluyor da özne kendi içinden çıkıp dışarıdaki nesneye ulaşabiliyor? Bu soruda objeler tümlüğü, dünya idesiyle

özdeşleştirilmiştir. Oysa sorulması gereken şudur: Varolanlarla dünya-dahilinde karşılaşılabilmeyi ve karşılaşılmış varolanlar olarak onları objektifleştirmeyi ontolojik bakımdan mümkün kılan nedir? Cevap için, dünyanın ekstatik-ufuksal bakımdan temellendirilmiş aşkınlığına geri gitmek gerekir.

Ontolojik bakımdan "özneyi," kendi varlığı zamansallık üzerine temellenerek varolan Dasein diye kavrayacak olursak, şunu dememiz gerekir: Dünya "özneldir." Fakat zamansal-aşkınsal dünya olarak böylesi bir "öznel" dünya, her türlü olanaklı "objeden" çok daha "objektiftir."

Dünya-içinde-varolmayı zamansallığın ekstatik-ufuksal birliğine geri taşıyarak Dasein'ın söz konusu temel konstitüsyonunun eksistensiyal-ontolojik olanağını anlaşılır kılmış olduk. Aynı zamanda şu da açık hale geldi: Esasen dünya yapısının ve onun olanaklı türetimlerinin somut olarak çalışılması demek, dünya-dahilindeki olanaklı varolanın ontolojisini yeterince açıklığa kavuşturulmuş bir varlık idesini cihet almak suretiyle çalışmak demektir. Bu idenin olanaklı yorumu bizden, Dasein'ın zamansallığının meydana çıkarılmasını talep etmektedir. Dünya-içinde-varolma hakkındaki buradaki karakterizasyon buna yaramaktadır.

§ 70. Daseinsal Mekansallığın Zamansallığı 367

Her ne kadar "zamansallık" ifadesi, "uzay ve zaman"dan söz edilirken anlaşılanla aynı şeyi imlemese de, öyle anlaşılıyor ki mekansallık da zamansallık gibi Dasein'ın bir temel belirlenimini oluşturmaktadır. Dolayısıyla, eksistensiyal-zamansal analiz, Dasein'ın mekansallığıyla birlikte bir sınıra ulaşmış gibi görünmektedir. Yani adına Dasein dediğimiz bu varolan, hem "zamansal" "ve hem de" mekansal denilmek suretiyle bir yan mertebeye gerek duyar olmuştur. Acaba Dasein'ın eksistensiyal-zamansal

analizinde, Daseinsal mekansallık olarak gördüğümüz ve dünya-içinde-varolmaya ait olduğunu gösterdiğimiz[1] bu fenomenle birlikte bir sona mı ulaşmış oluyoruz?

Eksistensiyal yorum sırasında Dasein'ın "mekansal-zamansal" belirlenmişliğinin, bu varolanın "hem mekan, hem de zaman içinde" mevcut-olduğunu ifade etmek üzere kullanılmadığını söylemeye artık gerek yoktur. Zamansallık, ihtimam-göstermenin varlık anlamıdır. Dasein'ın konstitüsyonu ve var olma minvalleri ontolojik bakımdan ancak ve yalnızca zamansallık zemini üzerinde mümkündür (bu varolanın "zaman içinde" mevcut-olup olmadığı mühim değildir). Ama bu durumda, Dasein'ın özgül mekansallığı da zamansallık üzerine temellenmelidir. Söz konusu mekansallığın, eksistensiyal bakımdan yalnızca zamansallık sayesinde mümkün olduğunun kanıtlanışı, mekanı zamandan çıkarsamak veya onu saf zaman içinde çözündürmek gibisinden bir hedefe sahip olamaz. Eğer Dasein'ın mekansallığı, eksistensiyal temellendirme anlamında zamansallık tarafından "kapsanıyorsa," aşağıda gösterilecek ilişki de, zamanın Kant'ın söylediği anlamda mekana önceliğinden farklı olacaktır. "Mekan" içinde mevcut-olanlara ilişkin empirik temsillerin, psişik yaşantılar olarak "zaman içinde" cereyan ediyor olması ve bu yüzden "psişik olanın" da dolaylı biçimde "zaman içinde" mevcut olması, mekanın bir görü formu olarak eksistensiyal-ontolojik yorumu olmayıp psişik olarak mevcut olanların "zaman içinde" cereyan eden akışlarının ontik tespitinden başka bir şey değildir.

Oysa eksistensiyal-analitik bakımdan, Daseinsal mekansallığın zamansal olanak koşulları sorgulanmalı ve bunun dünya-dahilindeki mekanın keşfini nasıl temellendirdiği ortaya konulmalıdır. Ama bundan önce, Dasein'ın hangi minvalde mekansal olduğunu hatırlamakta fayda vardır. Dasein'ın mekansal olabilmesi, onun ihti-

[1] Bkz. § 22-24, s. 101 vd.

mam-gösterme olarak yani fiilen düşmüş varoluş içinde *var* olabilmesine bağlıdır. Negatif olarak ifade edildiğinde Dasein asla öncelikle mekan içinde mevcut değildir. 368
Reel bir nesne veya malzeme gibi bir uzay parçasında yer alıyor değildir – aksi takdirde Dasein'ı çevreleyen mekanın sınırları uzayın mekansal belirlenimi olarak kalırdı. Dasein kelimenin tam anlamıyla mekan işgal eder. Bir uzay parçasında yer alan bedensel cisim olarak mevcut-olan değildir. Dasein zaten varolmak suretiyle kendine bir hareket mekanı açmış olmaktadır. Dasein kendi yerini o şekilde belirlemektedir ki işgal ettiği mekandan hareketle kendi tuttuğu "konumuna" yine geri dönebilmektedir. Dasein'ın mekan içindeki bir lokasyonda yer aldığını söyleyebilmek için, her şeyden önce bu varolanı ontolojik bakımdan münasip olmayan bir şekilde *kavramış* olmamız gerekir. Uzanımlı bir nesne ile Dasein'ın "mekansallığı" arasındaki fark, Dasein'ın bu mekanı *biliyor* olmasında da yatıyor değildir. Zira bir mekanı işgal etmek ile mekansallığı "temsil" etmek birbiriyle özdeş değildir. Bilakis ötekisini varsaymaktadır. Öte yandan Dasein'ın mekansallığını kusurluluk olarak da yorumlamamak gerekir: "tinin bedene bağlanması" nedeniyle varoluşa yapışıp kalan ölümcül bir kusur olarak. Tam tersine Dasein, "tinsel" olduğu için ve hatta *yalnızca bu yüzden* mekansal olabilmektedir ki bu, uzanımsal cisimsel nesne için özü itibariyle olanaksızdır.

Dasein'ın kendine-mekan-açması, mesafe-kaldırma ve yön ile tesis edilmektedir. Dasein'ın zamansallığı temeli üzerinde eksistensiyal bakımdan bu nasıl mümkündür? Dasein'ın mekansallığı bakımından zamansallığın gördüğü temellendirici işlev, aşağıda kısaca gösterilecek ve mekan ile zamanın birbirine "kenetlenmiş" oluşunun ontolojik anlamının irdelenmesi bakımından ne kadarı gerekliyse o kadarı açıklanacaktır. Dasein'ın kendine-mekan-açması bakımından ona *havali* gibisinden

bir şeyin yönlenici keşfi aittir. Havali ifadesiyle çevreleyen-dünyada el-altında-olan, konum alabilen bir malzemenin olanaklı bir-yerlere-ait-oluşunun nereyeliğini dile getirmek istiyoruz öncelikle. Malzemeyi hazır bulma, elle çalışma, başka bir yere koyma veya kaldırma sırasında zaten havali denilen şey keşfedilmiş olmaktadır. İlgilenici dünya-içinde-varolma yönlenicidir – kendine yön vericidir. Bir-yerlere-ait-olma özü itibariyle ilintilendirmeyle ilişkilidir. O, hep ilgilenilen malzemenin ilintililik ilişkisinden hareketle kendini fiilen belirlemektedir. İlintilendirme ilişkileri yalnızca açımlanmış bir dünyanın ufku dahilinde anlaşılabilir olmaktadır. Havalisel bir-yerlere-ait-oluşun spesifik "nereye ufku"nu mümkün kılan onun ufuk karakteridir. Havalinin yönlenici keşfi, olanaklı şurayalık ve burayalığın ekstatik elde tutucu beklentilendirmesi üzerine temellenmektedir. Havalinin yönlenen beklentilendirilişi olarak kendine-mekan-açma, el-altında-olan ve mevcut-olanın eşit derece asli olarak yakınlaştırılmasıdır (mesafenin-kaldırılmasıdır). Önceden keşfedilen havaliden hareketle ilgilenme, mesafeyi-kaldırarak en yakında olana geri gelir. Hem yakınlaştırma, hem de mesafesi-kaldırılmış dünya-dahilindeki mevcut-olanlarda uzaklıkların tahmin ve ölçümü, zamansallığın birliğine ait şimdileştirme üzerine temellenmektedir ki ancak bunun içinde yönlenim mümkün olabilmektedir.

369

Zamansallık olarak Dasein, kendi varlığı içinde ekstatik-ufuksal olduğu için fiilen ve sürekli olarak kendine açtığı mekanı bir mekan olarak beraberinde taşıyabilmektedir. Bu şekilde ekstatik olarak işgal edilen mekanı kayırıcı-bakış içinde tuttuğumuzda, şu veya bu fiili konum veya durumun buradalığı asla bir uzay konumu anlamına gelmez. Bilakis en yakın olarak ilgilenilen malzeme tümlüğü muhiti içinde yönlenme ve mesafe-kaldırma sayesinde açılan hareket-mekanı anlamındadır.

Üzerinde çalışılan ve ilgilenilen "bir şeyle hemhal olmayı" mümkün kılan yakınlaştırma içinde, ihtimam-göstermenin özsel yapısı olan düşmüşlük kendini açığa vurmaktadır. Onun eksistensiyal-zamansal konstitüsyonunun özelliği, onunla birlikte ve "şimdi" olarak temellenmiş yakınlaştırmayla şimdinin beklentilendirici unutuşunun onun peşinden gelmesidir. Bir şeyi oralardan-bir-yerlerden yakınlaştırarak şimdileştirmek demek, şimdileşmenin oradaki-bir-yerleri unutup kendini kendinde kaybetmesidir. Bu yüzdendir ki dünya-dahilindeki bir varolanı böylesi bir şimdileştirmeden hareketle "temaşa" ettiğimizde, sanki o varolan "öncelikle" bir nesne olarak mevcutmuş gibi gelmekte ama burada esasen belirsiz bir uzayda gibi anlaşılmaktadır.

Dasein'ın mekan içine dahil olması ancak ekstatik-ufuksal zamansallık temeli üzerinde mümkündür. Dünya uzay içinde mevcut değildir. Uzayı ancak dünya içinde keşfetmek mümkündür. Mekanın zamandan bağımsızlığını anlaşılır kılan, Daseinsal mekansallığın ekstatik zamansallığıdır. Öte yandan Dasein'ın mekana "bağımlılığı" da bu şekilde anlaşılır kılınmaktadır. Dasein'ın mekana bağımlılığı, Dasein'ın öztefsiri ve esasen dilin imlenim envanteri üzerinde çoğunlukla "mekansal temsillerin" hakim olmasıyla kendini göstermektedir. İmleyiş ve kavramların eklemlenişinde mekansallığın önceliğe sahip olması, mekanın özgül bir kudrete sahip olmasından ileri geliyor değildir. Bilakis onun nedeni, Dasein'ın varlık türünde yatmaktadır.[a] Zira özü itibariyle düşmüşlük içinde olan Dasein'ın zamansallığı, kendini şimdileştirmede kaybetmektedir. O yalnızca ilgilendiği el-altında-olanlarla bir-şey-için-bakışsal olarak kendini anlamakla kalmaz, şimdileştirmenin sürekli mevcut bulduğu mekansal ilişkileri de anlamanın ve tefsir edilebilir olanların anlayışının eklemlenmesi bakımından kendine kılavuz edinir.

[a] Bu bir çelişki değildir, ikisi de birbirine aittir.

370 *§ 71. Dasein'ın Hergünkülüğünün Zamansal Anlamı*

İlgilenmenin zamansallığına ilişkin analizimiz, zamansallığı ortaya çıkarmadan *önce* bizi buna götürmek üzere ele alınıp yorumlanan Dasein'ın varlık konstitüsyonunun özsel yapılarının bile eksistensiyal bakımdan bizatihi *zamansallığın içine yeniden geri alınması* gerektiğini göstermiştir. Birinci yaklaşımda analitiğimiz, Dasein'ın belirli ve müstesna bir varoluş olanağını kendine tema olarak seçmemiş, bilakis bunun yerine, varoluşun dikkat çekmeyen ortalama bir minvalini kendine cihet almıştı. Dasein'ın öncelikle ve çoğunlukla içinde bulunduğu varlık türüne *hergünkülük* demiştik.[1]

Bu ifadenin esasen ve ontolojik bakımdan sınırlandırılmış olarak neyi imlediği ise karanlıkta kalmıştı. Araştırmamızın başında, hergünkülüğün eksistensiyal-ontolojik anlamını bir mesele haline getirebilme yolu da bulunmamaktaydı. Oysa artık, Dasein'ın varlık anlamını zamansallık olarak açığa çıkarmış bulunuyoruz. "Hergünkülük" tabirinin eksistensiyal-zamansal imlenimine ilişkin herhangi bir şüpheye mahal kalmış mıdır? Ama yine de bu fenomenin ontolojik kavramından çok uzaktayız. Hatta şu ana kadar zamansallık hakkında yaptığımız serimlemenin, hergünkülüğün eksistensiyal anlamını sınırlandırmaya yetip yetmediği bile sorgulanılabilir.

Hergünkülük dediğimizde, Dasein'ın "her gün" içinde bulunduğu *yaygın* varoluş türünü ifade ettiğimiz açıktır. Ama yine de "her gün" dediğimizde, Dasein'ın "ömrü boyunca" idrak ettiği "günlerin" toplamından bahsediyor değiliz. Her ne kadar "her gün" ifadesini takvim günü olarak anlamak doğru olmasa da, böylesi bir zaman belirleniminin "hergünkülük" imleniminde bulunduğu da bir gerçektir. Ama öncelikli olarak hergünkülük ifadesi, varoluşun belirli bir *nasılını* yani "ömrü boyunca" Da-

[1] Bkz. § 9, s. 42 vd.

sein'a egemen olan bir nasılı dile getirmektedir. Yukarıdaki analizlerimizde çok kere "öncelikle ve çoğunlukla" tabirini kullandık. "Öncelikle" şu demektir: Dasein'ın kamudaki birlikte-olmaklık içinde "açıkça" var olduğu minval ("esasen" hergünkülüğün tam da varoluşa-dair biçimde "üstesinden" gelmiş bile olsa). "Çoğunlukla" şu demektir: her zaman olmasa da "kural gereği" Dasein'ın kendini herkes içinde gösterdiği minval.

Hergünkülük dendiğinde, Dasein'ın "günlerini yaşayıp durduğu" nasılını imlemiş oluruz: ister kendi tutumları içinde, isterse de hatları birlikte-olmaklıkla önceden çizilmiş tutumları içinde olsun. Söz konusu nasıla ayrıca alışkanlıkların doğurduğu keyiflilik de aittir: sıkıcı ve "itici" şeylere bizi bazen zorluyor da olsa. Hergünkü ilgi- 371
lenmelerin beklentilendirdiği yarının işleri aslında "hep dün de yapılmış" işlerdir. Hergünkülük, içinde bulunduğu tekdüzeliği, o günün getirdiği şeylerle bozmaya çalışmaktadır hep. Dasein'ın kendine "kahraman" olarak herkesi seçmediğinde bile hergünkülük ona hakimdir.

Hergünkülüğün bu çeşitli karakterleri, "herkes" gibi bizim de insanların gündelik yapıp edişlerini "seyreden" Dasein'ımızın salt bir "veçhesini" ifade ediyor değildir. Zira hergünkülük bir *varolma* minvalidir. Ama ona, kamusal açıklığa ait olanlar da aittir. Kendi varoluşunun minvali olarak hergünkülük, ilgili "münferit" Dasein için az çok bildik olup bu, tatsız bir duygu durumunun bir-hal-içinde-bulunuşuyladır. Dasein hergünkülük yüzünden donuk biçimde "acı" çekebilir, bu donukluk içinde boğulabilir, meşguliyetler içine saçılmış olarak yeni oyalanmalarla kaçmaya çalışabilir. Fakat varoluş, içinde-bulunulan-anda ve çoğu kere de "yalnızca bir an için" hergünlüğün üstesinden gelebilmekte ve fakat onu asla tümden ortadan kaldıramamaktadır.

Oysa Dasein'ın fiili tefsir edilmişliği içinde *ontik* bakımdan bilindik olan (öyle ki buna dikkat bile etmeyiz), eksistensiyal-ontolojik bakımdan sır üstüne sırlarla do-

ludur. Dasein'ın eksistensiyal analitiğine ilişkin ilk hareket noktasının "doğal" ufku, *yalnızca görünürde kendiliğinden anlaşılabilir.*

Hergünkülüğün yapısının eksistensiyal bakımdan sınırlandırılmasına yönelik olarak zamansallıkla ilgili şu ana kadar yaptığımız yorumlarla daha ümit vaadeden bir duruma gelmiş bulunuyor muyuz? Yoksa söz konusu kafa karıştıran fenomen yüzünden, zamansallığa ilişkin yukarıda yaptığımız irdelemelerin yetersizliği mi aşikâr olmuş oluyor? Şimdiye kadar hep Dasein'ı belirli hal ve durumlar içinde sabitleyerek onun aslında kendi günlerini yaşarken bu günlerinin "zamansal" bir dizi olarak *uzayıp gittiğini* "tutarlılıkla" gözden kaçırmış mı oluyoruz? Dasein'ın bu "zamansal" uzayıp gidişine geri dönmeksizin tekdüzeliği, alışkanlığı, "dün nasılsa bugün de öyle, yarın da"yı, "çoğunlukla"yı kavramak mümkün değildir.

Ve dahası, varoluş içindeki Dasein'a zamanını geçirirken gün be gün "zamana" tabi olduğu ve bu "tabi oluşu" astronomik-takvimsel biçimde düzenlediği olgusu da ait değil midir? Dasein'ın hergünkü "vukubuluşlarını" ve bunlar sırasında Dasein'ın "zamana" tabiliğini ve hesaplarını zamansallığının yorumuna dahil ettiğimizde ancak, cihetimiz yeteri kadar kapsamlı hale gelecek ve bizatihi hergünkülüğün ontolojik anlamını bir mesele
372 haline getirebilmiş olacağız. Hergünkülük başlığıyla aslında zamansallığı ifade etmiş oluyoruz. Zamansallık ise Dasein'ın *varlığını* mümkün kılandır. Dolayısıyla, hergünkülüğün kavramsal bakımdan yeterli biçimde sınırlandırılabilmesi için, varlığın anlamına ilişkin esasa dair bir irdelemenin çerçevesini sunabilmiş ve olanaklı türevlerini ortaya koymuş olmamız gerekmektedir.

V

ZAMANSALLIK VE TARİHSELLİK

§ 72. Tarih Meselesinin Eksistensiyal-Ontolojik Serimlenişi

Eksistensiyal analitiğimizin bütün gayreti tek bir hedefe hizmet etmektedir: *varlığın anlamının* esasen ne olduğuna ilişkin soruyu cevaplama olanağını bulmak. Bu *sorunun* çalışılması, varlık gibisinden bir şeyi erişilebilir kılan *bir* fenomenin yani *varlık anlayışının* sınırlandırılmasını talep etmektedir bizden. Varlık anlayışı ise Dasein'ın varlık konstitüsyonuna aittir. O halde, bu varolan yeterli ölçüde asli olarak yorumlanmışsa eğer, onun varlık konstitüsyonu içinde saklı olan varlık anlayışı bizatihi kavranabilecek ve bu temel üzerinden hareketle onun dahilinde anlaşılan varlığa ilişkin soru ve bu anlamanın "varsayımlarının" ne olduğuna dair soru formüle edilebilecektir.

Tek tek ele alındığında Dasein'ın pek çok yapısı hâlâ karanlıkta kalsa bile, *ihtimam-göstermenin* asli olanak koşulunun zamansallık olduğunu açığa çıkarmakla Dasein'a ilişkin bizden talep edilen asli yoruma varılmış gibi görünmektedir. Zamansallığı Dasein'ın asli bütün-olma-olanağı bakımından ortaya koymuştuk. Ardından ihtimam-göstermenin zamansal yorumunu, ilgilenici

dünya-içinde-varolmanın zamansallığını kanıtlayarak ortaya koymuştuk. Sahih bütün-olma-olanağının analizi sayesinde ölüm, borçluluk/suçluluk ve vicdanın ihtimam-gösterme içine kök salmış ve eşit derecede asli olan ilişkisini açığa çıkarmıştık. Dasein'ı kendi sahih varoluş tasarımının haricinde daha asli biçimde anlamak mümkün müdür?

Eksistensiyal analitiğe ilişkin buradakinden daha radikal bir hareket noktası olanağını göremediğimiz halde, özellikle hergünkülüğün ontolojik anlamına dair yukarıdaki irdeleme yüzünden oldukça ağır bir itirazla karşı karşıya kalmış bulunuyoruz: Dasein'ın sahih *varlık*-bütünü olarak onun bütünü gerçekten de eksistensiyal analizimizin ön-sahip-olmaklığına taşınmış mıdır? Dasein'ın bütünlüğüne ilişkin soru formülasyonu, sahici bir ontolojik açık seçikliğe sahip olabilir gerçekten de. Hatta sorunun kendisi, *bitişe doğru varlık* konusu bakımından
373 cevabını bulmuş bile olabilir. Fakat ölüm, Dasein'ın yalnızca "bitişidir." Formel olarak ele alınacak olursa: Dasein'ın bütünlüğünü kapsayan uçlardan yalnızca *biridir*. Zira öteki "uç" "başlangıç"tır, "doğum"dur. Keza aradığımız bütünlüğü temsil eden tam da doğum ile ölüm "arasındaki" varolandır. Dolayısıyla analitiğimiz, şu ana kadar *varoluş halindeki* varlık-bütününü cihet kabul etmiş olmasına ve ölüme yönelik sahih ve gayrisahih varlığı sahici biçimde serimlemiş olmasına rağmen "tek taraflı" kalmaktadır. Burada Dasein yalnızca "ileriye yönelik" varoluşuyla, oldum-olası herşeyi "ardında bırakarak" temalaştırılmıştır adeta. Başlangıca yönelik varlık ise hiç dikkate alınmadığı gibi, Dasein'ın doğum ile ölüm *arasında uzayıp gidişi* de dikkate taşınmamıştır. Dasein'ın sürekli olarak içinde bulunduğu "yaşamın ilişki bütünü," varlık-bütünü analizi sırasında gözden kaçmıştır.

O halde doğum ile ölüm arasındaki "ilişki bütünü" ontolojik bakımdan tümüyle karanlıklar içinde kalma-

sı nedeniyle Dasein bütünlüğünün varlık anlamı olarak zamansallığı ele almaktan vazgeçmek mi gerekecektir? Yoksa yukarıda ortaya çıkardığımız *zamansallık* bize, söz konusu "ilişki bütününe" ilişkin eksistensiyal-ontolojik sorunun açık seçik yön bulmasına yarayan *zemini* mi sağlamaktadır? Belki de bu incelemeler kapsamında hiçbir meseleyi hafife almamayı öğrenmiş olmak bize epey bir kazanım sağlamış olmaktadır.

Doğum ile ölüm arasındaki "yaşam ilişkisi bütününü"-nitelendirmekten daha "kolay" ne olabilir ki denilebilir? Bu ilişki, "zaman içinde" cereyan eden bir dizi yaşantıların *biraraya gelmesinden oluşmaktadır*. Bu ilişkiye dair ifadeleri ve özellikle de bunların ontolojik öngörüşlerini daha ayrıntılı olarak ele aldığımızda, oldukça tuhaf bir şey ortaya çıkacaktır. Zira bu yaşantılar dizisi içinde aslında yalnızca "ilgili şimdi" içinde mevcut olan bir yaşantı "sahih" olarak "gerçekten" vardır. Geçmiş veya gelecek yaşantılar ise artık veya henüz "gerçek" değildir. Dasein bu iki sınır arasında kalan ömür denilen zaman aralığını katederken yalnızca şimdi içinde "gerçekten" var olmakta, kendi "zamanının" şimdiler silsilesini ise adeta atlayarak katetmektedir. Bu yüzden herkes Dasein "zamansaldır" demektedir. Yaşantıların böylece sürekli olarak değişiyor olması karşısında benlik, kendini bir tür aynılık içinde tutmaktadır. Söz konusu değişmez olanı ve onun yaşantıların değişimine ilişkin olanaklı irtibatını belirlemek hususundaysa fikir ayrılıkları ortaya çıkmaktadır. Yaşantıların bu sabit-değişen ilişkisinin varlığıysa belirsiz kalmaktadır. Fakat ister gerçek kabul edelim, ister etmeyelim: yaşam ilişkisinin bu karakterizasyonunda "zaman içinde" mevcut olan ama elbette "nesnesel olmayan" bir şey varsayılmış olmaktadır.

Zamansallık başlığı üzerinden ihtimam-göstermenin 374
varlık anlamını nasıl çalıştığımızı da dikkate alarak görülmektedir ki kendi sınırları içinde haklı ve yeterli olan

alelade Dasein tefsirinin sağladığı kılavuzlukla Dasein'ın doğum ile ölüm arasında *uzayıp gidişinin* sahici ontolojik analizini yapmak mümkün olmadığı gibi onu bir mesele olarak tespit edebilmek dahi imkansızdır.

Dasein peş peşe gelip giden yaşantılardan oluşan anlık gerçekliklerin toplamı olarak varolmamaktadır. Söz konusu peş peşelik, bir çerçevenin içini yavaş yavaş doldurduyor da değildir. Zira böyle bir şey nasıl mevcut olsun, eğer yalnızca "güncel" yaşantı "gerçek" olarak var ise ve bu çerçevenin sınırlarını oluşturan doğum ile ölüm, bir yandan geçmiş bir şey, diğer yandansa başa gelecek bir şey olarak gerçeklikten yoksunsa? Aslında alelade "yaşam ilişkisi bütünü" anlayışı bile, Dasein'ın "dışına" çatılmış ve onu kapsayan bir çerçeveyi düşünüyor değildir. Bilakis onu, bizzat Dasein'ın içinde aramaktadır haklı olarak. Oysa bu varolanın, ontolojik bakımdan "zaman içinde" mevcut-olan olarak sessiz sedasız tespit edilmesi, doğum ile ölüm "arasındaki" varlığın ontolojik karakterizasyon denemesini başarısızlığa mahkum etmektedir.

Dasein anlık gerçeklik aşamaları aracılığıyla şu veya bu şekilde mevcut olan "yaşamın" güzergâh ya da yolunu tamamlıyor değildir. Bilakis Dasein'ın bizatihi *kendisi uzayıp gitmektedir*. Öyle ki burada Dasein'ın kendi varlığı peşinen bir uzanım olarak tesis edilmiş olmaktadır. Zira doğum ile ölüm bakımından "arasındalık" Dasein'ın *varlığında* yatmaktadır. Dasein belirli bir zaman noktasında gerçek olan, buna karşın doğumunun artık gerçek-olmayışı, ölümünün ise henüz gerçek-olmayışıyla "çevrelenmiş" olarak "*var*" değildir asla. Eksistensiyal bakımdan anlaşıldığında doğum, artık-mevcut-olmayan anlamında bir geçmiş gitmiş değildir asla. Aynı şekilde ölüm, henüz mevcut-olmayıp da başa gelecek bir noksanlık diye tarif edilen varlık türüne sahip değildir. Fiili Dasein doğumlu olarak varolmaktadır ve doğumlu olarak da ölüme doğru varlık anlamında ölmektedir. Her iki

"uç" ve onların "arasındalığı," Dasein fiilen varolduğu müddetçe *vardır*. Onların *var* olmaları, Dasein'ın *ihtimam-gösterme* olan varlığının temeli üzerinde mümkün olmaktadır, başka hiçbir şeyle değil. Fırlatılmışlığın ve kaçkın ya da öne-koşucu ölüme doğru varlığın birliği sayesinde, doğum ile ölüm Daseinsal bakımdan "birbirine bağlı" olmaktadır. İhtimam-gösterme olarak "arada" *var* olan Dasein'dır.

Gelgelelim ihtimam-göstermenin konstitüsyon bütünlüğünün olanaklı *temeli*, zamansallığın birliğinde yatmaktadır. Buna göre, "yaşam ilişkisi bütününün" (yani Dasein'ın kendine özgü uzayıp gidişi, hareketliliği ve değişmezliğinin) ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturulması, bu varolanın zamansal konstitüsyon ufku içinden hareket etmelidir. Varoluşun hareketliliği, bir mevcut-olanın devinimi değildir. O, Dasein'ın uzayıp gidişinden belirlenmektedir. Uzayıp giden uzayıp-gidişin özgül hareketliliğine, Dasein'ın *vukubuluşu* diyoruz. Dasein'ın "ilişki bütününe" ilişkin soru, onun vukubuluşunun ontolojik meselesidir. *Vukubulma yapısının* ve eksistensiyal-zamansal olanak koşullarının meydana çıkarılması, *tarihselliğin ontolojik* bakımdan anlaşılması demek olacaktır. 375

Dasein'ın vukubuluşuna ait özgül hareketliliğin ve değişmezliğin analiziyle birlikte, yürüttüğümüz inceleme, zamansallığı meydana çıkarmadan hemen önce temas ettiğimiz meseleye geri dönmüş olmaktadır: Dasein'ın kim-olmaklığı olarak belirlediğimiz benliğin kendi-duruşu meselesine.[1] Kendi-duruş, Dasein'ın bir varlık-minvalidir. Bu nedenle zamansallığın özgül bir şimdileştirilmesi üzerine temellenmektedir. Vukubuluşun analizi bizi, bizatihi şimdileştirilişi tematik olarak incelemelenin doğurduğu sorunlara götürmektedir.

Tarihselliğe ilişkin soru bizi bu "kaynaklara" geri götürüyorsa, tarih meselesinin *yerinin* ne olduğunu pe-

[1] Bkz. § 64, s. 316 vd.

şinen tayin etmiş oluyoruz demektir. Onu, tarihin bilimi olarak tarihbilimde aramamalıyız. "Tarih" meselesinin bilimkuramsal ele alınış türü yalnızca tarihsel kavrayışın "epistemolojik" (Simmel) olarak açıklığa kavuşturulmasını veya tarihsel temsilin kavram oluşum mantığını (Rickert) hedeflemek olarak değil, "konu yönünü" cihet kabul ederek de olsa, böyle bir soru formülasyonunda tarihe, esasen hep bilimin bir *objesi* olarak erişilmeye çalışılmaktadır. Tarihbilimin olanaklı temalaştırılışının koşulu olan ve temelinde yatan tarih denilen temel fenomen bu sayede geri döndürülemez biçimde kenara atılmış olmaktadır. Tarihin, nasıl tarihbilimin olanaklı bir *nesnesi* olabildiği hususu, ancak ve yalnızca tarihsel varlık türünden, tarihsellikten ve zamansallık içine kök salmasından hareketle bilinebilir.

Tarihsellik bizatihi zamansallıktan ve asli olarak *sahih* zamansallıktan hareketle açığa kavuşturulacaksa eğer, bu görevin özünde, onun yalnızca fenomenolojik bir konstrüksiyon[a] yoluyla halledilmesi yatacaktır.[1] Tarih-
376 selliğin eksistensiyal-ontolojik konstitüsyonu, Dasein tarihinin örtücü alelade tefsirine *karşı* yeniden fethedilmek zorundadır. Tarihselliğin eksistensiyal konstrüksiyonu, alelade Dasein anlayışından hareketle bazı desteklere ve şu ana kadar elde edilen eksistensiyal yapıların kılavuzluğuna sahiptir.

İncelememiz öncelikle alelade tarih kavramlarını ifade ederek bir cihete kavuşacak ve böylece tarih için genellikle özsel kabul edilen momentlerin neler olduğu ortaya konulacaktır. Burada nelerin asli olarak tarihsel görüldüğü açıklığa kavuşmak zorundadır. Böylece ontolojik bir mesele olarak tarihselliği irdelemenin hareket noktası tespit edilmiş olacaktır.

---

[a] Tasarım.

[1] Bkz. § 63, s. 310 vd.

Tarihselliğin eksistensiyal konstrüksiyonunun kılavuzunu, Dasein'ın sahih bütün-olma-olabilirliğine ilişkin icra edilen yorum ve bundan doğan ve ihtimam-göstermeyi zamansallık olarak ortaya çıkaran analizimiz sağlamaktadır. Dasein'ın tarihselliğinin eksistensiyal tasarımı, zaten zamansallığın şimdileştirilmesinde örtülü halde bulunanı açığa çıkarmaktadır. Tarihselliğin kökünün ihtimam-göstermeye dayanmasından dolayı Dasein, hep sahih ya da gayrisahih bir tarihsel varolan olarak varolur. Hergünkülük başlığı altında Dasein'ın eksistensiyal analitiği bakımından bize en yakın ufuk olarak bakışımıza taşınan şey, Dasein'ın gayrisahih tarihselliği olarak açığa çıkmıştır.

Dasein'ın vukubuluşuna, özsel bakımından açımlanmışlık ve tefsir aittir. Tarihsel olarak varolmakta olan bu varolanın söz konusu varlık türünden, tarihi açık seçik olarak açımlama ve kavramanın varoluşa-dair olanağı ortaya çıkmaktadır. Tarihin temalaştırılması yani onun *tarihbilimsel* açımlanışı, "tarihsel dünyanın tin bilimleri içindeki yapısı"nın olanak koşuludur. Bir bilim olarak tarihbilimin eksistensiyal yorumu, Dasein'ın tarihselliğinden doğan ontolojik menşeini belgeleme hedefine sahiptir yalnızca. Ancak buradan hareketle, fiili bilimsel çalışmaları kendine cihet alan bir bilim teorisinin, soru formülasyonlarının rastlantısallıklarına kendini açık tutabilmesinin sınırlarını tayin etmek mümkün olabilmektedir.

Dasein'ın tarihselliğinin analizi bize şunu göstermeye çalışmaktadır: Bu varolan, "tarih içinde durduğu" için "zamansal" değildir. Tam tersine o, kendi varlığının temelinde zamansal olduğu içindir ki tarihsel bir varoluşa sahiptir ve sahip olabilmektedir.

Ama Dasein'a "zaman içinde" var olma anlamında da "zamansaldır" diyebiliriz. Zira fiili Dasein, herhangi bir tarihbilimi geliştirmemiş olsa bile takvim ve saate başvurmakta ve onları kullanmaktadır. Kendi "başına

gelenleri" Dasein, "zaman içinde" cereyan ediyor ola-
377 rak deneyimlemektedir. Aynı minvalde, canlı ve cansız doğadaki olaylarla da "zaman içinde" cereyan ederken karşılaşılmaktadır. Bütün bunlar zaman-içindedir. Bu yüzden, bundan sonraki bölümde[1] zamansallıktan hareketle "zamanın" zaman-içindeliğinin kaynak analizini, tarihsellik ile zamansallık arasındaki ilişkinin irdelenişinden önce ele almak daha isabetli görünmektedir. Fakat zaman-içindeliğin yardımıyla tarihsel olanın alelade karakterizasyonun sözüm ona kendiliğinden anlaşılırlığını ve münhasırlığını ortadan kaldırmak için, "konusal" ilişkilerin de talep ettiği gibi, tarihselliği öncelikle Dasein'ın saf olarak asli zamansallıktan "çıkarsamak" gerekir. Ama zaman-içindelik olarak zaman da Dasein'ın zamansallığından "kaynaklandığına" göre, tarihsellik ile zaman-içindeliğin aynı kaynaklara sahip olduğu görülecektir. Bu yüzden tarihin zamansal karakterinin alelade tefsiri, kendi sınırları içinde haklılığa sahip olmaya devam edecektir.

Tarihselliği zamansallıktan hareketle ontolojik bakımdan serimlemek için kullanacağımız güzergâhı böylelikle ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra, aşağıdaki incelemede tarih meselesini tek bir hamleyle çözebileceğimize inancımızın olmadığını ayrıca belirtmeye gerek var mıdır? Eldeki "kategoriyal" malzemenin azlığı ve birincil ontolojik ufukların güvensizliği, tarih meselesini *asli köklerine* yaklaştırdıkça çok daha rahatsızlık verici olmaktadır. Bu yüzden aşağıdaki incelemede, tarihsellik meselesinin ontolojik yerini tayin etmekle yetineceğiz. Aslına bakılırsa aşağıdaki incelemeden amaç, Dilthey'in araştırmalarını ileride özümsemek durumunda olacak günümüz neslini, kendi payımızca hazırlamak ve teşvik etmektir.

---

[1] Bkz. § 80, s. 411 vd.

Fundamental-ontolojik amaca sahip olduğu için zorunlu olarak daha da sınırlanmış olan tarihselliğin eksistensiyal meselesinin serimlenişi şu eklemlemeye sahiptir: alelade tarih anlayışı ve Dasein'ın vukubuluşu (§ 73); tarihselliğin temel konstitüsyonu (§ 74); Dasein'ın tarihselliği ve dünya-tarihi (§ 75); tarihbilimin Dasein'ın tarihselliğine dayanan eksistensiyal menşei (§ 76); tarihsellik meselesine ilişkin yukarıdaki serimlemenin Dilthey'ın araştırmaları ve Yorck Kontunun fikirleriyle olan ilişkisi (§ 77).

§ 73. Alelade Tarih Anlayışı ve Dasein'ın Vukubuluşu 378

Bir sonraki hedefimiz, tarihin özüne ilişkin asli sorunun (yani tarihselliğin eksistensiyal konstrüksiyonunun) hareket noktasını bulmaktır. Bu nokta, asli olarak tarihsel olan tarafından ifade edilmektedir. Bu yüzden incelememiz, alelade Dasein tefsirinde "tarih" ve "tarihsel" tabirlerinin belirlenmesiyle başlayacaktır. Bu tabirler çokanlamlıdır.

"Tarih" teriminin iki anlamlılığına hep dikkat çekilmiştir. Zaten onun bu özelliği "tesadüf eseri" değildir. Bu terim hem "tarihsel gerçekliği," hem de onun olanaklı bilimini ifade etmektedir. Tarihin bilimi (tarihbilim) olarak "tarihin" imlenimini şimdilik göz ardı edeceğiz.

Ne tarihin bilimini, ne de bir obje olarak tarihi ele alan, onu yalnızca zorunlu olmaksızın nesne haline getiren "tarih" tabirinin imlenimleri arasında, bu varolanı *geçmiş-olan* şeklinde anlayan kullanımın müstesna bir yeri vardır. Bu imlenim, şu sözde kendini beyan etmektedir: şu veya bu, artık tarihe malolmuştur. Burada "geçmiş-olan" öncelikle şu demektir: artık mevcut olmayan. Veya: mevcut ama "şimdi" üzerinde herhangi bir "etkisi" yok. Geçmiş-olan olarak tarih, bunun tam tersi bir imlenime de sahiptir, eğer şöyle diyecek olursak: Tarihten

kaçmak mümkün değildir. Burada tarih, geçmiş olup da etkisi hâlâ devam eden demektir.[a] Nasıl anlaşılırsa anlaşılsın, geçmiş-olan olarak tarihsel-olan için "şimdi," pozitif veya olumsuzlayan etkileri bakımından "şu anda" ve "bugün" etkin olan olarak anlaşılmaktadır. "Geçmiş" ayrıca tuhaf bir ikili anlama daha sahiptir. Geçmiş-olan geri döndürülemez biçimde eski zamana aittir. O zamanki olaylara aittir ve fakat yine de "şimdi" mevcut olabilmektedir. Örneğin Yunan tapınak kalıntıları: Burada "bir parça geçmiş" hâlâ "şimdide" yer almaktadır.

Öte yandan tarih, geçmiş-olan anlamındaki "geçmişi" değil, ondan *doğup gelmeyi* de ifade edebilmektedir. "Tarihe sahip olan" bir şey, bir oluş ilişkisi içindedir. Buradaki "gelişme" bazen yükseliş, bazen çöküş olabilir. Bu şekilde "tarihe sahip olan" şey, tarih de "yazabilmektedir." "Çağa damgasını vurarak" "şimdilerde" bir "geleceği" tayin edebilmektedir. Burada tarih "geçmiş,"
379 "şimdi" ve "geleceğe" uzanan olaylar ve "etkiler ilişkisini" imlemektedir. Geçmişin bunda özel bir önceliği bulunmamaktadır.

Tarih ayrıca, "zaman içinde" dönüşmekte olan varolanlar bütününü de imler. Fakat bu, kendisi de "zaman içinde" hareket eden doğadan farklı olarak insanların, insan toplulukları ve "kültürlerinin" dönüşüm ve yazgılarını ifade etmektedir. Burada tarih tabiri, varlık türünü yani vukubuluşu değil de "tin" ve "kültür" aracılığıyla doğadan (her ne kadar o da burada anlaşılan biçimiyle tarihe bir şekilde ait olsa da) ayırt ettiğimiz insani varoluşun özsel belirlenimi için kullanılan bir varolan sahasını ifade etmektedir.

Ve son olarak "tarihsel" dediğimiz bir şey daha vardır ki o, ister tarihbilimsel olarak biliniyor olsun, isterse de kendiliğinden anlaşılır olup menşei bakımından saklı kalmış olsun, her türlü aktarım [gelenek] demektir.

---

[a] Daha önce olmuş olup da şimdi elde kalan.

Yukarıdaki dört imlenimi biraraya getirdiğimizde şöyle bir sonuca varırız: Varolan Dasein'ın zaman içinde cereyan eden özgül vukubuluşuna tarih denir. Öyle ki birlikte-olma içinde "geçmişte kalan" ve fakat aynı zamanda "aktarılmış olan" ve etkisini devam ettiren vukubuluşlar özellikle ve vurgulu anlamda tarih kabul edilir.

Söz konusu dört imlenim, insana olayların "öznesi" olarak atıfta bulundukları için birbirleriyle ilişki bütünü içindedir. Bunların vukubulma karakteri nasıl belirlenecektir? Vukubulma bir süreçler silsilesi midir, vakaların peş peşe ortaya çıkıp kaybolması mıdır? Tarihin vukubuluşu Dasein'a hangi minvalde aittir? Dasein önce fiilen "mevcut" mudur da daha sonra ara sıra "bir tarihin içine" dahil oluvermektedir? Dasein bazı keyfiyet ve vakalarla iç içe geçince mi tarihsel olarak *var olur*? Yoksa Dasein'ın varlığının tesis edilmesi vukubulma sayesinde midir? Şöyle ki: Keyfiyetler, vakalar ve yazgıların ontolojik bakımdan mümkün olabilmesi *Dasein'ın kendi varlığı içinde tarihsel olarak var olması* yüzünden midir? "Zaman içinde" vukubulan Dasein'ın "zamansal" karakterizasyonunda neden özellikle geçmişin vurgulu bir işlevi vardır?

Eğer tarih Dasein'ın varlığına aitse, bu varlık da zamansallık üzerine temelleniyorsa, tarihselliğin eksistensiyal analizini tarihselliğin açıkça zamansal anlama sahip *kimi* karakterlerinden başlatmak makul görünmektedir. Bu yüzden, tarih kavramında "geçmişin" tuhaf önceliğini daha keskin biçimde ifade ederek, tarihselliğin temel konstitüsyonunun irdelenişi hazırlanmış olacaktır.

Müzede korunup sergilenen "eski eserler" (örneğin ev 380
aletleri), "geçmiş bir zamana" ait oldukları halde yine de "şimdi" burada mevcutturlar. Peki ama, bu malzemeler *henüz* geçip gitmiş olmadıkları halde nasıl tarihseldir? Tarihbilimsel merakın, eski eserleri korumanın ve yurt bilgisinin *nesnesi* olduğu için mi tarihseldir? Fakat böy-

le bir malzemenin *tarihsel nesne* olabilmesi için onun şu veya bu şekilde zaten *tarihsel* olarak *var* olması gerekmez mi? Böylece yine aynı soruya geri dönmüş oluruz: Söz konusu varolan geçmişte kalmadığı halde ona ne hakla tarihsel varolan diyoruz? Yoksa bu "nesneler," bugün halen burada mevcut oldukları halde "kendilerinde" "geçmişe ait bir şeyler" mi barındırırlar? Peki ama, mevcut olan bu şeyler, eskiden ne idiyseler öyle mi *vardırlar*? Açıktır ki bu "nesneler" değişmişlerdir. Örneğin bu alet "zamanın akışı içinde" kırılmış, kurtlar tarafından delik deşik edilmiştir. Ne var ki onun bu gelip-geçiciliği (ki müzede mevcut olurken bile bu durumu devam etmektedir), kendisini tarihsel bir şey haline getiren *özgül* geçmişlik karakterini belirliyor olamaz. Peki, o zaman bu malzemede geçmiş olan nedir? Bu "nesneler" *neydiler* ki bugün artık öyle değiller? Zira onlar hâlâ birer kullanım malzemesidir – yalnızca kullanım dışıdırlar ama artık. Peki, ya bize miras kalıp da evimizde bulunan ve hâlâ kullandığımız şeylere tarihsel diyemeyecek miyiz? Onlar ister kullanılsın, ister kullanılmasın, eskiden neydilerse bugün artık öyle değildirler. "Geçmiş olan" nedir? Bir malzeme ilişkisine ait olup da el-altında-olan olarak karşılaşılan ve dünya-içinde-varolan ilgilenici Dasein tarafından kullanılan *dünyadır* geçmiş olan. *Dünya* artık var değildir. Fakat o dünyanın daha önceki *dünya-içindeliği* ise hâlâ mevcuttur. Dünyaya-ait-olan malzeme olarak *şu anda* hâlâ mevcut olan şey yine de "*geçmişe*" ait olabilmektedir. Peki ama, dünyanın artık-var-olmaması neyi imlemektedir? Zira dünya, yalnızca *varoluş içindeki* Dasein minvali içinde *var* olabilmektedir ki o Dasein dünya-içinde-varolan olarak *fiilen* var olmaktadır.

Demek ki korunup saklanmış eski eserlerin tarihsellik karakteri, Dasein'ın "geçmişi" üzerine temellenmektedir. Onlar, Dasein dünyasına aittiler. Buna göre yalnızca "geçmiş olan" Dasein tarihsel olacaktır, "şimdiki" Dase-

in değil. Peki ama, eğer "geçmişi" "şimdi *mevcut veya el altında olmayan*" diye belirleyecek olursak Dasein esasen *geçmiş* olabilir mi? Açıktır ki Dasein *asla* geçmiş olamaz. Onun gelip geçici olmayışı yüzünden değildir bu. Bilakis Dasein'ın özü itibariyle asla *mevcut-olan* olmaması, daha ziyade *varoluş* olarak var olması yüzündendir. Artık varoluş içinde olmayan bir Dasein'a ise, kati ontolojik anlamda ele alacak olursak, geçmiş değil, *oldum-olasıydı* demek gerekir. Halen mevcut olan eski eserlerin "geçmiş" ve tarihsel olma karakteri, oldum-olasıydı bir Dasein'ın 381
oldum-olası dünyasına malzemesel olarak ait olması ve oradan gelmesi yüzündendir. Birincil olarak tarihsel olan budur. Peki ama, Dasein'ın tarihsel olabilmesi için artık burada *var* olmaması mı gerekir? Yoksa o, tam da fiilen varolduğu için mi tarihsel olarak *vardır*? *Dasein orada-oldum-olasılık anlamında yalnızca oldum-olası mıdır? Yoksa şimdileştiren-müstakbel olarak yani zamansallığının zamansallaştırması içinde oldum olası mıdır*?

Halen mevcut olup da şu veya bu şekilde "geçmiş" olan yani tarihe ait bir malzeme hakkındaki bu geçici analiz göstermektedir ki böyle bir varolan ancak dünya-ya-aidiyeti dolayısıyla tarihsel olarak vardır. Fakat dünyanın tarihsel varlık türüne sahip olması, onun Dasein'ın ontolojik bir belirlenmişliğini oluşturuyor olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca şu da görülmektedir: "Geçmiş" denilen zaman belirlenimi, tek bir anlama sahip olmayıp Dasein'ın zamansallığının ekstatik birliği demek olan *oldum-olasılıktan* farklı gibidir. Ama böylelikle, *öncelikli olarak* tarihselliği belirleyenin neden "geçmiş" olduğu, daha uygun söyleyecek olursak, oldum-olasılığın kendini eşit derecede asli olarak şimdi ve gelecekle birlikte zamanlaştırdığı halde neden oldum-olasılık olduğu bilmecesi daha da keskin bir hale gelmiş olur.

Şunu iddia ediyoruz: *Birincil* olarak tarihsel olan Dasein'dır. *İkincil* olarak tarihsel olansa dünya-dahilinde

karşılaşılanlardır: en geniş anlamıyla yalnızca el-altında-olan malzemeler değil, "tarihsel zemin" olarak çevreleyen *doğa* da buna dahildir. Dünyaya-aidiyeti sebebiyle tarihsel olan ama Daseinsal olmayan varolanlara dünya-tarihsel olanlar diyoruz. Alelade dünya-tarihi kavramının, bu ikincil tarihselliği kendine cihet almaktan kaynaklandığını göstermek mümkündür. Dünya-tarihsel olanlar tarihbilimsel objektifleştirme sebebiyle tarihsel olmuş değildirler. Bilakis onların tarihsellikleri, dünya-dahilinde karşılaşılan *birer varolan olarak var olmalarından* kaynaklanmaktadır.

Halen mevcut-olan bir malzemenin tarihsel karakterinin analizini yaparak, yalnızca Dasein'ın birincil tarihsel olan şeklinde ortaya çıkmasını sağlamakla kalmadık, esasen tarihsel olanın zamansal karakterizasyonu için bir mevcut-olanın zaman-içinde-var-oluşunu birincil olarak cihet kabul etmenin de kuşku götürür olduğunu görmüş olduk. Varolanlar, giderek daha gerilerde kalan bir geçmişe doğru kayarak "daha tarihsel" oluyor değildir: En eski olan en sahih tarihsel olan demek değildir. Şu ana ve bugüne göre olan "zamansal" mesafe, sahih tarihsel varolanın tarihselliği açısından birincil tesis edici imle-
382 nime sahip olamamaktadır, çünkü "zaman içinde" olmayan ve zamandışı olan değildir. Bilakis "zaman içinde" mevcut-olan, yok olan veya başa gelen bir şeyin ontolojik özü gereği asla olamayacağı bir *asli zamansallık içinde* varolmaktadır.

Ne kadar da zahmetli akıl yürütmeler bunlar, denilebilir belki. İnsani Dasein'ın temelde tarihin birincil "öznesi" olduğunu kimse inkar etmiyor ama. Zaten tarihin burada ele alınan alelade kavramı bunu yeterince açıklıkla söylüyor. Fakat "Dasein tarihsel olarak vardır" tezi, insanın dünya-tarihinin cereyanı içinde az çok önemi olan bir "atom" olduğunu ve keyfiyet ve de olayların oyuncağı olduğunu ifade eden ontik bir olgu demek de-

ğildir yalnızca. Bu tez, esas meseleyi dile getirmektedir: *"Tarihsel" öznenin öznelliğine, onun özünün konstitüsyonu olarak tarihsellik ne kadar aittir ve hangi ontolojik koşulların temeli üzerine dayanmaktadır?*

§ 74. Tarihselliğin Temel Konstitüsyonu

Dasein fiilen hep kendi "tarihine" sahiptir. Dasein'ın tarihe sahip olabilmesi, bu varolanın varlığının tarihsellikle tesis edilmiş olmasından ileri gelmektedir. Yapılması gereken, şimdi bu tezi savunmaktır. Amacımız tarihin *ontolojik* meselesini, eksistensiyal bir mesele olarak ele alıp irdelemektir. Dasein'ın varlığını ihtimam-gösterme olarak ihata etmiştik. İhtimam-gösterme zamansallık üzerine temellenmektedir. O halde, zamansallık dairesi içinde öyle bir vukubulma örneği bulmalıyız ki varoluşun tarihsel olduğunu onun sayesinde belirleyebilelim. Aslında bu durumda Dasein'ın tarihselliğinin yorumu, zamansallığın somut biçimde çalışılmasından başka bir şey demek olmayacaktır. Biz bunu, öncelikle sahih varoluş minvalini nazarı dikkate alarak açığa çıkarmış ve öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı olarak karakterize etmiştik. Burada ne kadarıyla Dasein'ın sahih vukubuluşu yatmaktadır?

Kapalılığı-açma-kararlılığını, sessizce ve kaygıya hazır biçimde kendimizi kendi borçlu/suçlu-olmaklığımıza tasarlamak olarak belirlemiştik.[1] Sahihliğini ise *öne-koşucu* kapalılığı-açma-kararlılığı olarak kazanmaktaydı.[2] Bunun dahilinde Dasein kendini kendi var-olabilirliği bakımından öyle anlamaktadır ki ölümle göz göze gelmekte, böylece bir varolan olarak kendini kendi fırlatılmışlığı içinde tümüyle kendi üzerine almaktadır. Zati fiili "şuradalığımızı" kapalılığı-açma-kararlılığı içinde ken-

[1] Bkz. § 60, s. 295 vd.

[2] Bkz. § 62, s. 305.

di üzerimize alışımız, aynı zamanda durumun kapalılığını-açma-kararlılığı anlamına da gelmektedir. Dasein'ın
383 hep *fiilen* neye karar vermekte olduğunu eksistensiyal analizimiz esasen belirleyememektedir. Eldeki bu inceleme, varoluşun fiili olanaklarının eksistensiyal tasarımını da dışarıda tutmaktadır. Ama yine de şunu sormak zorundayız: Dasein'ın fiilen kendini tasarladığı olanaklar *esasen* nereden temin edilmektedir? Zira varoluşun atlatılamaz olanağı olan ölüme öne-koşucu biçimde kendini tasarlama, yalnızca kapalılığı-açma-kararlılığının bütünlüğünü ve sahihliğini teminat altına almaktadır. Fakat varoluşun fiilen açımlanan olanaklarını ölüme bakarak temin etmek mümkün değildir. Hatta bu olanağa öne-koşmak demek, ölüm hakkında spekülasyonlarda bulunmak değil, bilakis tam da fiili şuradalığa geri dönmek demektir. Bizim kendi dünyamıza fırlatılmışlığımızı devralmamız, varoluşun kendi fiili olanaklarını onun elinden çekip alan bir ufku mu açmalıdır? Dasein'ın asla kendi fırlatılmışlığının gerisine düşemediğini daha önce söylememiş miydik?[1] Dasein'ın kendi sahih varoluş olanaklarını fırlatılmışlıktan temin edip etmediği konusunda aceleci bir karar vermeden önce, ihtimam-göstermenin bu temel belirleniminin tam kavramına sahip olup olmadığımızdan emin olmalıyız.

Dasein fırlatılmış olduğundan hem kendine, hem de kendi var-olabilirliğine tevdi edilmiştir. Ama bu, *dünya-içinde-varolma olarak* böyledir. Dasein fırlatılmış olduğu için bir "dünyaya" ram olmuş olup fiilen ötekilerle birlikte varolmaktadır. Dasein'ın benliği öncelikle ve çoğunlukla herkes benliği içinde kaybolmuştur. Dasein kendini, hep günümüzün Dasein'a ilişkin "ortalıkta dolaşan" "ortalama" kamusal tefsir edilmişlik içinden anlamaktadır. Çoğunlukla da bunlar, müphem olduklarından tanındıkları halde bilinmezdirler. Sahih varoluşa-dair

[1] Bkz. s. 284.

anlama, aktarılmış tefsir edilmişlikten kendini geri çekemez. Öyle ki hep bundan hareketle ve buna karşı ve fakat yine de kendisi için onlar tarafından seçilmiş olanaklar üzerinden karar verir.

Dasein'ın kendine geri döndüğü kapalılığı-açma-kararlılığı, sahih varoluşun ilgili fiili olanaklarını fırlatılmış Dasein olarak *devraldığı mirastan* temin edip açımlamaktadır. Fırlatılmışlığa kapalılığı-açma-kararlılığıyla geri dönme, aktarılmış olanaklara *kendini tevdi etmeyi* içinde barındırır. Ama bunun, aktarılmış *olarak* olması zorunlu değildir. Örneğin "iyi" olan her şey bir miras ise ve "iyiliğin" karakteri sahih varoluşu mümkün kılmada yatıyorsa, kapalılığı-açma-kararlılığında hep bir mirasın aktarımı tesis ediliyor demektir. Dasein ne ka- 384
dar sahih kapalılığı-açma-kararlılığı içinde olursa yani kendi en zati ve müstesna olanaklarını ölümü öne-koşma içerisinden ve yanlış anlamaya yer vermeksizin anlıyorsa, kendi varoluşuna dair aradığı olanağı bulması da o kadar rastlantıdan ve ikirciklikten uzak olacaktır. Çünkü yalnızca ölüme öne-koşma, her türlü rastlantısal ve "geçici" olanağı ortadan kaldırabilmektedir. Yalnızca ölüm *için* serbest olmak Dasein'a asıl hedefi verecek ve varoluşunu kendi sonluluğuna itiverecektir. Varoluşun böylece kavranıp yakalanan sonluluğu keyiflilik, hafife alma, saklanma gibi bize en yakın gelen olanakların sonsuz çokluluğundan bizi çekip çıkarır ve Dasein'ı *kaderinin* yalınlığına taşır. Bununla, Dasein'ın sahih kapalılığı-açma-kararlılığı içinde yatan asli vukubuluşunu ifade ediyoruz. Burada Dasein miras aldığı ve fakat yine de kendisinin seçtiği bir olanakla kendini serbest biçimde ölüme *tevdi etmektedir*.

Yukarıda tarif edilen anlamda varlığının temelinde kader olarak kendisi *var* olduğu içindir ki Dasein, kaderin sillesine hedef olabilmektedir. Dünya-içinde-varolma olarak Dasein, "şanslı" durumların ve korkunç rastlan-

tıların "başa gelişine" açımlanmış olmaktadır, çünkü aktarılmakta olan kapalılığı-açma-kararlılığı içinde kaderine açık biçimde varolmaktadır. Durum ve vakaların birbirine denk gelmesiyle kader meydana geliyor değildir. Kararsız bir Dasein bile kaderin sillesine maruz kalır, belki de kararlılık içinde bir şeyleri seçmiş olandan çok daha fazla ölçüde. Ama yine de kadere "sahip" olamayabilmektedir.

Dasein öne-koşucu biçimde ölümün kendine hakim olmasına izin verdiğinde, ölüme serbest kalmak suretiyle kendi sonlu özgürlüğünün *kahir kudreti* içinde kendini anlamaya başlar. Fakat böyle bir durumda (yani seçimi hep seçmiş "olarak"), kendine tevdi olunmuşluk ve açımlanan durumların rastlantısallığı karşısındaki *kudretsizliğini* kavrayıverir. Ama eğer kadersel Dasein, dünya-içinde-varolma olarak özü itibariyle ötekilerle birlikte-varolma olarak varoluyorsa, onun vukubuluşu birlikte-vukubuluş olup *tecelli* olarak belirlenmiştir. Biz bununla bir topluluğun, bir milletin vukubuluşunu ifade ediyoruz. Tecelli, bireysel kaderlerin toplamından meydana geliyor değildir, tıpkı birlikte-olmaklığın çok sayıda öznelerin birarada-mevcut-oluşu demek olmadığı gibi.[1] Zaten aynı dünya içinde hep-beraber-olmakla ve belirli olanakların kapalılığını-açma-kararlılığı içinde kalarak kaderler, peşinen bunlar tarafından yönlendirilmektedir. Kaderin kudreti bildirim ve kavga içinde serbest kalabilmektedir ancak. Dasein'ın kendi "nesli"[2]
385 içinde ve onunla kadersel tecellisi, Dasein'ın tam ve sahih vukubuluşunu oluşturmaktadır.

Kendi zati borçlu/suçlu-olmaklığına sessizce ve kaygıya hazır olarak kendini tasarlamanın kahir kudretine

---

[1] Bkz. § 26, s. 117 vd.

[2] "Nesil" kavramıyla ilgili olarak bkz. W. Dilthey, *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* (1875), *Ges. Schriften*, c. 5 (1924), s. 36-41.

kudretsizce ve aksiliklere hazır bırakarak kendini verme olan kaderin ontolojik olanak koşulu, ihtimam-göstermenin varlık konstitüsyonunu yani zamansallığı talep eder. Bir varolanın varlığı içinde ölüm, borçluluk/suçluluk, vicdan, özgürlük ve sonluluk, ihtimam-göstermede olduğu gibi eşit derecede asli olarak birarada bulunuyorsa ancak, o varolan, kader modusu içinde varolabilmekte yani kendi varoluşunun temelinde tarihsel olabilmektedir.

Yalnızca kendi varlığı içinde müstakbel olarak var olabilen bir varolan yani kendi ölümüne özgür kalmak suretiyle tuz buz olup yine kendi fiili şuradalığına kendini geri fırlatabilen bir varolan, başka bir deyişle, yalnızca müstakbel bir varolan olarak eşit derecede asli anlamda oldum-olası olabilen bir varolan, miras aldığı olanakları kendine aktararak kendi fırlatılmışlığını devralabilmekte ve "kendi zamanı" bakımından içinde-bulunulan-ana-dair olabilmektedir. Kader gibisinden yani sahih tarihsellik gibisinden bir şeyi mümkün kılan, hem sahih hem sonlu olan zamansallıktır yalnızca.

Kapalılığı-açma-kararlılığının kendini üzerine tasarladığı olanakların menşeini *açıkça* biliyor olması şart değildir. Fakat Dasein'ın kendini tasarladığı varoluşa-dair var-olabilirliklerini aktarılmış Dasein anlayışından *açıkça* çekip çıkarmayı mümkün kılan, Dasein'ın zamansallığıdır (ve yalnızca zamansallık içindedir). Kendine geri gelen, kendini aktaran kapalılığı-açma-kararlılığı böylece, miras alınmış bir varoluş olanağının *yinelenişi* haline gelir. *Yineleniş açık hale gelmiş aktarımdır* yani oldum-olası olan Dasein'ın kendi olanaklarına geri dönmesidir. Oldum-olası varoluş olanağının sahih yinelenişi –Dasein'ın kendi kahramanını seçmesi– eksistensiyal bakımdan öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı üzerine temellenmektedir. Çünkü ancak bu şekilde, yinelenebilir olanın mücadele edici itaat ve bağlılığı bakımından Dasein kendini ona serbest bırakabilir. Oldum-olası bir

olanağa yineleyici olarak kendini tevdi etme, Dasein'ı tekrar tekrar gerçekleştirmek üzere onu oldum-olasılığa açıyor değildir. Olanaklı olanın yinelenişi, "geçmişin"
386 geri getirilmesi veya "bugünün" yeniden "maziye" bağlanması demek değildir. Kapalılığı-açma-kararlılığındaki kendini tasarlamadan doğan yineleme, daha önce gerçek olan bir şey olarak onun yalnızca tekrarını sağlamak üzere "geçmişe" aldanmaz. Bilakis yineleme, oldum-olası varoluşun olanaklarına *karşılık vermedir*. Kapalılığı-açma-kararlılığı sırasında olanağa karşılık verilmesi, *içinde-bulunulan-ana-dair* olduğundan günümüz üzerinde etkisi olan "geçmişin" *iptalidir* de. Yineleme kendini ne geçmişe tevdi eder, ne de bir ilerlemeyi hedefler. Zira bunların ikisi de içinde-bulunulan-andaki sahih varoluşun kayıtsız kaldığı şeylerdir.

Yinelemeyi, kendini tevdi eden kapalılığı-açma-kararlılığının modusu olarak isimlendiriyoruz ki Dasein, bunun sayesinde açıkça kader olarak varolabilmektedir. Fakat eğer kader, Dasein'ın asli tarihselliğini tesis ediyorsa, tarihin asli ağırlığı ne geçmişte, ne bugünde, ne de onun geçmişle olan "ilişkisinde" yatmaktadır. Bilakis kaderin ağırlığı varoluşun sahih vukubuluşunda yatmaktadır ki bu da Dasein'ın *geleceğinden* doğmaktadır. Dasein'ın varlık minvali olarak tarihin kökleri geleceğin içine o kadar nüfuz etmiştir ki Dasein'ın karakterize edilen olanağı olarak ölüm, öne-koşucu varoluşu kendi *fiili* fırlatılmışlığına geri fırlatmakta ve ancak böylelikle tarihsel olan içindeki *oldum-olasılığa* kendine has önceliğini tanımaktadır. *Sahih ölüme doğru varlık yani zamansallığın sonluluğu, Dasein'ın tarihselliğinin saklı kalmış nedeni/zeminidir*. Dasein yinelemeyle tarihsel oluyor değildir. Bilakis Dasein zamansal olduğu için tarihseldir ve bu yüzden de kendi tarihi içinde yineleyerek kendini devralabilmektedir. Zaten bunun için henüz tarihbilimine gerek bulunmamaktadır.

İçinde-bulunulan-anın şuradalığına öne-koşucu biçimde kendini tevdi etme, kapalılığı-açma-kararlılığının içinde yatmaktadır. Biz buna kader diyoruz. Tecelli de kader üzerine temellenmektedir. Dasein'ın ötekilerle birlikte-varlığı içindeki vukubuluşuna tecelli diyoruz. Kadersel tecelli, yineleme sırasında aktarılmış mirasa bağlılığı bakımından açıkça açımlanabilmektedir. Dasein'a kendi zati tarihini açımlayan yinelemedir. Vukubuluşun kendisi ve ona ait açımlanmışlık veya onun sahiplenilişi, eksistensiyal bakımdan Dasein'ın zamansal olarak ekstatik açıklık içinde olması üzerine temellenmiştir.

Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki vukubuluşa bakarak şimdiye kadar tarihsellik diye ifade ettiğimize, Dasein'ın *sahih* tarihselliği diyeceğiz. Kökleri gelecek içinde olan aktarım ve yineleme fenomenlerinden hareketle, sahih tarihin vukubuluşunun ağırlığının neden oldum-olasılık üzerinde olduğu böylece açığa çıkmaktadır. Fakat kader olarak bu vukubuluşun, Dasein'ın doğumundan ölümüne kadarki "ilişki" bütününü nasıl tesis ettiği meselesi tam bir bilmece olarak ortada durmaya devam etmektedir. Kapalılığı-açma-kararlılığına geri dönmüş olmak ne gibi bir açıklık kazandırmıştır? Herhangi bir karar, yaşantı ilişkilerimizin bütünü içindeki akışta yer alan yine *tek* bir "yaşantı" değil midir? Yoksa sahih vukubuluşun "ilişki bütünü," aralıksız yaşantılar zincirinden mi meydana gelmektedir? "Yaşam ilişkisi bütününün" nasıl tesis olunduğuna dair soruyu tatmin edici biçimde yanıtlayamamış olmamızın sebebi nedir? Yoksa sonuç olarak bu araştırma, aceleye gelip ağırlığı cevaba mı vermiştir de, aslında öncelikle *sorunun* haklı olup olmadığını soruşturmayı ihmal mi etmiştir? Eksistensiyal analitiğin şu ana kadarki gidişatı, en çok da şu olguyu bariz kılmıştır: Dasein ontolojisi, sürekli olarak alelade varlık anlayışının cazibesine kapılmaktadır. Bunu yöntemsel bakımdan engelleyebilmek için, Dasein ilişkisinin

387

konstitüsyonuna ilişkin sözüm ona "kendiliğinden anlaşılır" sorusunun peşinden gitmek ve hangi ontolojik ufuk dairesi içinde hareket ettiğini belirlemek gerekir.

Eğer tarihsellik Dasein'ın varlığına ait ise, gayrisahih varoluş da tarihsel olmalıdır. Yoksa "yaşamın ilişki bütününe" dair sorunun yönünü belirleyen ve bu yüzden sahih tarihselliğe ve ona özgü "ilişkiye" erişimi engelleyen Dasein'ın *gayrisahih* tarihselliği midir? Bunun yanıtı her ne olursa olsun, eğer tarihin ontolojik meselesi yeterli ve tam olarak serimlenecekse, Dasein'ın gayrisahih tarihselliğini incelemeden geçmek zaten mümkün olamayacaktır.

§ 75. Dasein'ın Tarihselliği ve Dünya-Tarihi

Dasein öncelikle ve çoğunlukla çevreleyen-dünyada karşılaştıklarından ve bir-şey-için-bakışsal ilgilendiklerinden hareketle kendini anlar. Fakat bu anlama, Dasein'ın tüm tutumlarına yalnızca eşlik eden salt özbilgi edinme değildir. Anlamak demek, dünya-içinde-varolmanın ilgili olanağına kendini tasarlamak demektir yani bu olanak olarak varolabilmektir. O halde, sağduyu olarak anlama, herkesin gayrisahih varoluşunu da tesis etmektedir. Kamusal hep-beraberlik içindeki hergünkü ilgilenmelerin karşılaştığı şeyler, yalnızca malzemeler ve yapıtlar değil, aynı zamanda onlar aracılığıyla "vukubulan" şeylerdir
388 de: "işler," girişimler, olaylar, kazalar. "Dünya" aynı zamanda zemin ve sahnedir. Bu özelliğiyle hergünkü yapıp etmelerimize aittir. Kamusal hep-beraberlik içinde ötekilerle, "herkesin" "hep beraber akıp gidişi" içinde karşılaşılır. *Neler* yapılp ediliyor ve "çıkar sağlıyorsa" işte bunların birincil bakışından hareketle herkes her şeyi bilir, konuşur, yararlandırır, engeller, korur veya unutur. Münferit Dasein'ın ilerlemesi, hareketsizliği, kendini uyarlaması ve "neticesi" hep ilgilenilen şeylerin gidişatına, durumuna, değişimine ve hazır olup olmamasına göre

hesap edilir. Hergünkü sağduyunun Dasein anlayışına işaret etmek malumu ilam etmek gibi olsa da, ontolojik bakımdan o hiç de şeffaf değildir. Peki ama, Dasein'ın "ilişki bütünü" neden ilgilenilen ve "yaşanılan" şeylerden hareketle belirlenemez olsun? Malzemeler ve yapıtlar ve Dasein'ın meşgul olduğu her şey "tarihe" ait değil midir? Tarihin vukubuluşu, münferit öznelerdeki "yaşantı akışlarının" yalıtılarak peş peşe sıralanmasından mı oluşmaktadır yalnızca?

Sahiden de tarih, ne objelerdeki değişimin hareket ilişkisidir, ne de "öznelerin" askıdaki yaşantı akışlarıdır. Yoksa tarihteki vukubuluşlar özne ile nesnenin "birbirine zincirlenmesine" ilişkin midir? Vukubuluşu özne-nesne ilişkisine bağlayacak olursak eğer, bu birbirine zincirlenmenin varlık türünün ne olduğunu da sorgulamamız gerekecektir, eğer temelde "vukubulan" şey o ise. Dasein'ın tarihselliğine ilişkin tez, dünyasız öznenin tarihsel olduğunu ifade ediyor değildir. Bilakis varolan, dünya-da-varolma olarak varolur. *Tarihin vukubuluşu, dünya-içinde-varolmanın vukubulmasıdır.* Dasein'ın tarihselliği, özü itibariyle dünyanın tarihselliği olup ekstatik-ufuksal zamansallık zemini üzerinde onun şimdileştirmesine aittir. Dasein fiilen varolduğu müddetçe, dünya-dahilinde keşfedilmiş olanlarla karşılaşır. *El-altında-olanlar ile mevcut-olanlar tarihsel dünya-içinde-varolmanın varoluşuyla dünya tarihine dahil olurlar.* Malzemeler ve yapıtlar (kitaplar mesela), kendi "kaderlerine;" binalar ve kurumlar kendi tarihlerine sahiptir. Keza doğanın kendisi de tarihseldir. Ama "doğa tarihinden" söz ediyorsak *değil*:[1] Bilakis kırsal alan, yerleşim yeri, tarım arazisi, muharebe alanı ve tapınma alanı olarak. Dünya-dahilin-

[1] "Doğadaki vukubuluşların" ontolojik bakımdan tarihin devinimselliğine karşı nasıl sınırlandırılması gerektiğine ilişkin şimdiye dek yeterince takdir görmemiş şu çalışmaya bkz. F. Gottl, *Die Grenzen der Geschichte* (1904).

389 deki bu varolanlar, dünya-dahilinde birer varolan olarak *var* oldukları için tarihseldirler. Onların tarihi, "ruhun" "iç" tarihine yalnızca eşlik eden "dışsal" bir şey de değildir. Biz bu varolana *dünya-tarihsel-olan* diyoruz. Burada seçilen ve ontolojik bakımdan kullanılan "dünya-tarihi" tabirinin iki imlenimine dikkat etmek gerekir. Birincisi bu tabir, Daseinla olan özsel ve varoluşsal birliği bakımından dünyanın vukubuluşunu imlemektedir. İkincisi ise, fiilen varolan dünyayla dünya-dahilindeki varolanlar da hep keşfedildiği için, el-altında-olanlar ile mevcut-olanların dünya-dahilindeki "vukubuluşu" imlenmektedir. Tarihsel dünyanın fiilen var olması, dünya-dahilindeki varolanın dünyası olarak mümkündür yalnızca. Bizatihi malzeme ve yapıtlarla neyin "vukubulduğu," kendine özgü bir hareketlilik karakterine sahip olup şimdiye kadar bu bütünüyle karanlıkta kalmıştır. Örneğin "takdim edilip" parmakta "taşınan" bir yüzük, bu sırada varlığı bakımından yalnızca yer değişimine uğramaz. Bir vukubuluşun hareketliliği yani ona "bir şeylerin olması," yer değişimi olarak hareket kavramıyla ele alınamaz. Bu, dünya-tarihsel bütün "gelişme" ve olaylar için geçerlidir, bir bakıma "doğal afetler" için de böyledir. Dünya-tarihsel vukubuluşun ontolojik yapısı meselesini, konu sınırını aşmak zorunda kalacağımızı da göz önünde bulundurarak ve esasen vukubuluşun hareketliliğinin ontolojik bakımdan tam bir bilmece teşkil ettiğini göstermek olan bu irdelemenin amacına da uygun olarak, daha fazla ileriye götüremeyeceğiz.

Yapılması gereken, Dasein'ın tarihselliğinden söz ederken ontolojik bakımdan onunla zorunlu olarak birlikte imlenen fenomenler *dairesini* sınırlandırmaktır yalnızca. Dünyanın zaman üzerine temellenen aşkınlığı nedeniyle, varoluşsal dünya-içinde-varolmadaki vukubuluşta dünya-tarihsel olanlar "nesnel" olarak zaten şuradadırlar, *henüz tarihbilimsel olarak kavranmamış*

olsalar bile. Ve fiili Dasein, ilgilendiği şeye düşmüş biçimde onun içine soğurulması nedeniyle kendi tarihini öncelikle dünya-tarihsel olarak anlamaktadır. Ve ayrıca alelade varlık anlayışı "varlığı" kayıtsızca mevcut-olmaklık olarak anladığı için, dünya-tarihsel olanın varlığı başa gelen, mevcut bulunan ve ortadan kaybolan bir mevcut olan olarak deneyimlenir ve tefsir edilir. Ve son olarak, varlığın anlamı esasen en kendiliğinden anlaşılır olan diye kabul edildiğinden, dünya-tarihsel olanın varlık türü ve esasen vukubuluş hareketliliğine ilişkin soru, "aslında" kelime canbazlığı yapmaktan öteye gitmeyen verimsiz bir zahmet olarak görülmüştür.

Hergünkü Dasein, gündelik hayatta "olup biten" pek çok şey içine saçılmıştır. İlgilenmenin peşinen "taktik" olarak beklentilendirdiği olanak ve durumlar, "kaderi" 390
meydana getirir olmaktadır. Gayrisahih varolan Dasein, ilgilendiklerinden hareket ederek kendi tarihinin hesabını çıkarır. Oysa Dasein, kendine ulaşabilmek için kendi "işlerinin" koşuşturmalarından, şu anda "olup biten" *saçılmışlığı* ve *ilişkisizliğinden* sıyrılıp kendine gelmesi gerektiği için, gayrisahih tarihselliğin anlam ufkundan Dasein'ın anlam bahşeden "ilişkisine" dair *soru* doğabilmektedir (öznenin "de" mevcut olan yaşantıları anlamında). Bu soru ufkunun egemenlik olanağı, benliğin durmazlığının özünü oluşturan kapalılığı-açma-kararsızlığı üzerine temellenmiştir.

Böylelikle doğum ile ölüm arasındaki yaşantıların birbirine bütünsel zincirlenmesi anlamındaki Dasein'ın "ilişki bütününe" dair sorunun *menşei* ortaya konulmuş olmaktadır. Bu sorunun kaynağı, Dasein'ın vukubulma bütününü asli eksistensiyal yorumlama hedefinin ne kadar uygunsuz olduğunu da ifşa etmektedir. Bu "doğal" soru ufkunun egemen olması yüzünden, Dasein'ın sahih tarihselliğinin (kader ve yinelemenin), "yaşam ilişkisi bütününe" dair sorunun esasen yöneldiği şeyin fenome-

nal zeminini sağlama ve onu ontolojik bakımdan temellendirilmiş bir mesele olarak sunma bakımından neden bu kadar yetersiz kaldığını da görebilmekteyiz.

Sorulacak soru şu olamaz: Gerçekleşen ve gerçekleşecek olan "yaşantıların" peş peşeliğini daha sonra birbirine zincirleyebilmek için Dasein, ilişkinin birliğini neyle elde etmektedir? Daha ziyade şunu sormalıyız: Dasein hangi varlık türü içinde *kendini öylesine kaybetmektedir ki bir bakıma daha sonra kendini bu saçılmışlıktan geri toplamak ve bunun için kapsamlı bir birliği düşünmek zorunda olsun*? Herkes içindeki ve dünya-tarihsel-olan içindeki kaybolmuşluğu, ölümden kaçış olarak daha önce açığa çıkarmıştık. Söz konusu kaçış, ölüme *doğru* varlığın, ihtimam-göstermenin temel belirlenimlerinden biri olduğunu ortaya koymaktadır. Öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı, bu ölüme doğru varlığı sahih varoluşa taşımaktadır. Fakat kapalılığı-açma-kararlılığının vukubuluşunu (yani olanaklar mirasının öne-koşucu ve kendini tevdi edici yinelenişini), sahih tarihsellik olarak yorumlamıştık. Yoksa bir bütün olarak varoluşun asli ve kaybolmamış, bir ilişkiye ihtiyaç duymayan uzayıp gidişi burada mı yatmaktadır? Saçılmışlığın sürekli olmayışlığına karşı benliğimizin kapalılığı-açma-kararlılığı, Dasein'ın bir kader olarak doğum ile ölümü ve onun
391 "arasındakini" kendi "varoluşuna" katarak tuttuğu *uzayıp giden sürekli oluştur*. Öyle ki söz konusu süreklilik içindeyken, içinde bulunduğu durumun dünya-tarihsel-olan bakımından içinde-bulunulan-an halindedir o. Oldum-olası olanakların kadersel yinelenişi içinde Dasein, kendinden önce oldum-olası olmuş olana kendini "doğrudan" taşımakta yani kendini ekstatik zamansal biçimde ona geri taşımaktadır. Mirasını bu şekilde kendine tevdi eden Dasein, "doğmak" suretiye ölümün atlatılamaz olanağını *varoluşa taşıyarak* kendine geri gelmektedir. Böylelikle Dasein, kendi zati şuradalığının

fırlatılmışlığını herhangi bir yanılsamaya kapılmaksızın kabul eder.

Kapalılığı-açma-kararlılığı, varoluşun kendi benliğine *sadakatini* tesis etmektedir. Kaygıya hazır kapalılığı-açma-kararlılığı olarak sadakat, aynı zamanda yegane otorite karşısında duyulan olası saygıdır da. Bu, özgür bir varoluşun sahip olabildiği varoluşun yinelenebilir olanaklarının otoritesidir. Kapalılığı-açma-kararlılığını *yalnızca* karar "edimi" "süresi içindeki" "yaşantı" kadar gerçek olduğunu söyleyecek olursak, onu ontolojik bakımdan yanlış anlamış oluruz. Zira kapalılığı-açma-kararlılığında varoluşa-dair süreklilik yatmaktadır ki o da, özü itibariyle kendisinden kaynaklanan bütün olanaklı içinde-bulunulan-anları önceden temin etmiş olmaktadır. Kader olarak kapalılığı-açma-kararlılığı, muhtemelen duruma bağlı olarak talep edilen belirli bir karardan *vazgeçebilme* özgürlüğüdür. Varoluşun sürekliliği bununla kesintiye uğruyor değildir, bilakis tam da içinde-bulunulan-an bakımından doğrulanmaktadır. Demek ki süreklilik, "içinde-bulunan-anların" peş peşe dizilmesiyle meydana geliyor değildir. Bilakis süreklilik, müstakbel oldum-olası yinelemenin *zaten uzayıp gitmiş* zamansallığından kaynaklanmaktadır.

Öte yandan gayrisahih tarihsellikte, kaderin asli uzayıp gitmişliği gizli kalmaktadır. Herkes benliği içinde sürekli olmayan Dasein, kendi "bugününü" şimdileştirmektedir. En yakınındaki yenilikleri beklentilendirerek o, eski olanı hemen unutuverir. Herkes seçim yapmaktan kaçınır. Olanakları göremediği için herkes, oldum-olası-ları yineleme olanağından yoksun kalır ve oldum-olası dünya-tarihsel-olan ve arta kalan "gerçekleri" (onların artıklarını ve mevcut havadislerini) koruyup sürdürür. Bugünün şimdileştirilişi içinde kaybolan herkes, "geçmişi" "bugünden" hareketle anlar hale geliverir. Oysa sahih tarihselliğin zamansallığı, öne-koşan-yineleyici

içinde-bulunulan-an olarak bugünün *şimdileştirilmeyişi* demek olup herkes mutatlığından kurtulması demektir. Öte yandan, gayrisahih tarihsel varoluş, "geçmişin" yadigarlarıyla dolup taştığı için tanınmaz hale gelmiş olduğundan modern olanı arayıp durur. Oysa sahih tarihsellik, tarihi olanaklı olanın "geri dönüşü" olarak
392 anlamakta ve bu yüzden de varoluşun mukadder-içinde bulunulan-an'a tabi olarak kapalılığı-açma-kararlılığındaki yineleme içinde açık bulunduğu müddetçe elindeki olanağın geri dönebileceğini bilir.

Dasein'ın tarihselliğinin eksistensiyal yorumu, ister istemez hep gölgede kalmaktadır. Karanlıkların kalkabilmesi için uygun soru formülasyonun tüm boyutlarının ortaya konması, *varlık bilmecesinin* çözülmesi ve (şimdi açıklandığı üzere) özünün *hareketliliği* ortaya konulmalıdır. Ama yine de Dasein'ın tarihselliğinden doğan tarihbiliminin ontolojik oluşum tasarımını deneyebiliriz. Hem böylelikle, daha sonra icra edeceğimiz felsefe tarihinin tarihbilimsel destrüksiyonu[1] görevini açıklığa kavuşturmanın hazırlığını yapmış oluruz.

§ 76. Tarihbilimin Dasein'ın Tarihselliğine Dayanan Eksistensiyal Menşei

Her bilim gibi tarihbilimin de Dasein'ın bir varlık türü olarak fiili olduğunu ve hep "egemen dünya görüşüne" "bağımlı" kaldığını ayrıca irdelemeye gerek yoktur. Bununla birlikte, bu olgunun ötesinde, bilimlerin Dasein'ın varlık konstitüsyonu içindeki menşeinin ontolojik olanağını sorgulamak gerekir. Bu menşe, henüz pek şeffaf değildir. Buradaki bağlam itibariyle analizimiz, tarihbilimin eksistensiyal menşeini ana hatlarıyla görünür hale getirecek, böylelikle hem Dasein'ın tarihselliği, hem de onun zamansallık içine nasıl kök saldığı daha da açıklık kazanacaktır.

[1] Bkz. § 6, s. 19 vd.

Dasein'ın varlığı esas itibariyle tarihselse eğer, her fiili bilim bu vukubuluşa raptedilmiş olarak kalacaktır. Ne var ki tarih kendine özgü ve fevkalade biçimde Dasein'ın tarihselliğini önvarsayım olarak taşımaktadır.

Bunu daha da belirginleştirmek üzere şuna işaret edilebilir: Bir bilim olarak tarihbilim, aslen tarihsel olan varolanı "koşul" olarak Dasein'ın tarihinden alıp kendisinin olanaklı "objesi" haline getirmek zorundadır. Fakat tarihbilimsel bir nesnenin erişilebilir olabilmesi için tarihin yalnızca *var* olması yetmez. Keza Dasein'ın vukubulan tutumu olarak tarihsel bilgi de tarihseldir. Bilakis *tarihin tarihsel açımlanışı* (ister fiilen icra edilsin, isterse edilmesin) *bizatihi ontolojik yapısı bakımından Dasein'ın tarihselliği içine kök salmıştır*. İşte tarihbilimin eksistensiyal menşeinin Dasein'ın tarihselliği olduğunu ifade eden söz, bu ilişkiyi dile getirmektedir. Bu 393
ilişkiyi aydınlığa kavuşturmak şu demektir: tarihbilim *idesini* ontolojik bakımdan Dasein'ın tarihselliğinden hareketle tasarlamak. Ancak tarihbilim kavramını, günümüzde icra edilen fiili bir bilim faaliyetinden "soyutlayarak çıkarsamak" ya da ona benzetmek gibi bir amacımız olamaz. Zira esas itibariyle bu fiili sürecin, asli ve sahih olanakları bakımından gerçekten de tarihbilimi tam olarak temsil edebildiğinin teminatını ne verebilir? Bu böyle olsa bile (ki biz bu konuda herhangi bir hüküm-de bulunmak istemiyoruz), o zaman söz konusu kavramı, daha önce anlaşılmış tarihbilim idesinin olgularından hareketle "keşfetmek" mümkün olabilecektir. Ama tersinden baktığımızda, tarihbilimin eksistensiyal idesinin, tarihbilimcinin kendi fiili tutumuyla sırf mutabakat içinde görünüyor diye haklı olduğu anlamına gelmez. Tarihbilimcinin böyle bir mutabakatı reddetmesi de o idenin "yanlış" olduğu anlamına gelmez.

Bir bilim olarak tarihbilim idesi, kendine görev olarak, tarihsel varolanların *açımlanışını* almış bulunmak-

tadır. Her bilim, birincil olarak temalaştırmayla kendini tesis eder. Açımlanmış dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın önbilimsel bakımdan bildiği, kendi özgül varlığına tasarlanmaktadır. Bu tasarımla birlikte varolan sahası da sınırlandırılmış olur. Ona erişim yolları metodik "istikametini," tefsir terminolojisinin yapısı ise ana hatlarını bu şekilde kazanır. "Şimdinin tarihinin" mümkün olup olmadığı sorusunu bir kenara bırakıp tarihbilime "geçmişi" açımlama görevini verecek olursak, tarihin tarihbilimsel temalaştırılışı, esasen "geçmişin" peşinen açımlanmış olmasına bağlı olacaktır. Geçmişin tarihbilimsel olarak canlandırılabilmesi bakımından eldeki kaynakların yeterli olup olmadığı sorusunu da bir kenara bırakıp şunu ifade edeceğiz: *geçmişe giden yol açık olmalıdır* ki tarihbilimsel olarak ona geri dönülebilsin. Böyle bir şeyin geçerli olup olmadığı, geçerliyse nasıl mümkün olduğu, hiç de aşikâr değildir.

Dasein'ın varlığı tarihsel ise eğer (yani ekstatik-ufuksal zamansallık temeli üzerinde ve kendi oldum-olasılığı içinde açıksa eğer), "geçmişin" varoluşu sırasındaki temalaştırılışının önü açılmış olur. Dasein *ve yalnızca Dasein* aslen tarihsel olduğu için, araştırmaların olanaklı nesnesi olarak tarihbilimsel temalaştırmanın bize sunduğu şeylerin varlık türü, *oldum-olasıydım olan Dasein* olmalıdır. Dünya-içinde-varolma olarak fiili Daseinla birlikte dünya-tarihi de *var* olabilmektedir. Eğer Dasein artık şurada var değilse, dünya da oldum-olasıydım olacaktır. Daha önceleri dünya-dahilinde el-altında-olanın
394 hâlâ yok olmamış olması ve oldum-olasıydım olan dünyanın içinde yok olmamış olarak şimdi için "tarihbilimsel" bakımdan mevcut bulunması, bu durumu değiştirmeyecektir.

Halen mevcut olan kalıntı, anıt veya anlatılar, oldum-olasıydım olan Dasein'ın somut açımlanışına yarayan *olanaklı* "malzemelerdir." Bu gibi şeylerin birer *ta-*

rihbilimsel malzeme *olabilmesi*, onların varlık türlerinin *dünya-tarihsel* karakterde olmasından ileri gelmektedir. Bunların birer malzeme *haline gelmesi* ise, dünya-dahilinde olmaları bakımından peşinen anlaşılmaları sayesinde mümkündür. Peşinen tasarlanmış dünya, "korunmuş" dünya-tarihsel malzemelerin yorumlanışı yoluyla belirlenmektedir. Söz konusu malzemenin tedariki, gözden geçirilişi ve güvence altına alınışı, "geçmişe" geri dönüşü harekete geçiren değildir ama. Bilakis oldum-olası olan Dasein'a *doğru tarihsel varlığı* (yani tarihbilimcinin varoluşunun tarihselliğini) peşinen varsaymak zorundayız. Bir bilim olarak eksistensiyal bakımdan en göze çarpmayan, "el becerisine" dayalı yapıp etmelerde bile tarihbilimi temellendiren budur.[1]

Tarihbilim bu şekilde tarihsellik içine kök salmışsa, onun "sahih" *nesnesinin* ne olduğu da buradan hareketle belirlenmek zorundadır. Tarihbilimin asli temasının sınırlandırılışı, sahih tarihselliğe ve ona ait oldum-olası olanın açımlanışına (yani yinlemeye) göre icra edilmelidir. Yineleme, oldum-olasıydım olan Dasein'ı kendi oldum-olası sahih olanağı içinde anlamaktadır çünkü. O halde, tarihbilimin sahih tarihsellikten "doğuşu" şu demek olacaktır: Tarihbilimsel nesnenin birincil temalaştırılışı, oldum-olası olan Dasein'ı en zati varoluş olanağına tasarlar. Yani tarihbilimin teması *olanaklı-olan* mıdır? Oysa onun bütün "anlamı," "*olgular*" üzerine yani olgusal anlamda oldum-olası olan üzerine kurulu değil midir?

Peki ama, Dasein "olgusal olarak" vardır ne demek? Eğer Dasein yalnızca varolduğu müddetçe "sahiden" var ise, onun "olgusallığı," seçilmiş bir var-olabilirliğe kapalılığı-açma-kararlılığı içinde kendini tasarlama olarak tesis edilir. "Olgusal olarak" sahih oldum-olası olan ise

---

[1] Tarihbilimsel anlamanın konstitüsyonuna ilişkin bkz. E. Spranger, *Zur Theorie des Verstehens und zur geisteswissenschaftlichen Psychologie, Festschrift für Johannes Volkelt*, 1918, s. 357 vd.

kader, tecelli ve dünya-tarihinin fiilen belirlendiği varoluşa-dair olanak olacaktır. Varoluş hep yalnızca fiilen fırlatılmış olarak var olabildiği içindir ki tarihbilim, mümkün olanın sessiz kudretini daha da nüfuz edici biçimde açımlayacaktır: dünya-içinde-oldum-olası-olmaklığı ne kadar yalın ve somut olarak kendi olanaklarından hareketle anlıyor ve "yalnızca" temsil ediyorsa o kadar nüfuz edici biçimde açımlayacaktır.

395 Sahih tarihsellikten doğan tarihbilim, oldum-olası olmuş Dasein'ı yineleyici biçimde kendi olanakları bakımından açığa çıkarıyorsa eğer, biricik olanda "evrenseli" de ortaya çıkarıyor demektir. Tarihbilimin biricik "münferit" hadiselerin peş peşe sıralanması mı olduğu, yoksa "yasalarının" da bulunup bulunmadığı sorusu zaten kökü itibariyle yanlıştır. Tarihbilimin teması ne biricik hadiseler, ne de onların tepesinde yer alan evrensellikler. Bilakis onun teması, fiilen varolmuş oldum-olası olanaktır. Bu olanak, zaman üstü bir örüntünün solukluğuna dönüştürülürse bizatihi yinelenmemiş yani sahih tarihbilimsel anlamda anlaşılmamış olur. Yineleme sırasında olanaklı olanın "kudretini" fiili varoluşa nüfuz ettiren oldum-olası tarihi açımlayabilen yani varoluşun müstakbelliği içinde kendine geri döndürebilen, kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki kader olarak fiili sahih tarihselliktir yalnızca. Demek ki tarihbilim (ve aynı şekilde Dasein'ın tarihbilimsel olmayan tarihselliği) hiç de "şimdiden" ve bugün "gerçek olandan" hareket etmemekte, buradan başlayıp geçmişte kalanlara adım adım yaklaşmamaktadır. Bilakis *tarihbilimsel* açımlama da *gelecekten hareketle* kendini şimdileştirmektedir. Tarihbilimin olanaklı nesnelerinin "*seçimi*," tarihbilimin menşei olan ve yalnızca onda *var* olabilen Dasein'ın tarihselliğinin fiili varoluşa-dair seçimleriyle *zaten yapılmış olmaktadır*.

"Geçmişin" tarihbilimsel açımlanışı, mukadder bir yineleme üzerine temellenmiş olarak hiç de "öznel" olma-

yıp tarihbilimin "objektifliğini" yalnızca bu sağlamaktadır. Çünkü bir bilimin "objektifliği" birincil olarak, ona ait tematik varolanı kendi varlığının asliliği içinde açıkça anlayışımıza *sunup sunamadığı* bakımından belirlenmektedir. Belki de hiçbir bilimde sahih tarihbilimde olduğu kadar herkesin ve onlar sağduyusunun talep ettiği "evrensel olarak geçerli" ölçüler ve "evrensellik" beklentileri, "hakikatin" muhtemel kriterleri olmama durumuna *sahip değildirler* belki de.

Tarihbilimin merkezi teması, oldum-olası olan varoluşun olanağı olduğu ve bu da fiilen hep dünya-tarihsel olarak varolduğu içindir ki tarihbilim, katiyetle "olguları" cihet alması gerektiğini kendi adına talep edebilmektedir. Zaten bu yüzdendir ki fiili araştırmalar pek çok dala ayrılmakta ve kendilerine malzeme, yapıt, kültür, tin ve düşünce tarihini nesne olarak seçebilmektedirler. Tarih kendini kendine tevdi edendir de aynı zamanda. Bu özelliği itibariyle kendisine ait bir tefsir edilmişlik ve onun da kendine has bir tarihi bulunmaktadır. Bu yüzden tarihbilim, öncelikle aktarım tarihini ele almak ve bundan sonra bizatihi oldum-olası olana ulaşmak durumundadır. Somut tarihbilimsel araştırmaların kendi sa- 396
hih temalarına çeşitli mesafelerde durmalarının nedeni de budur. Örneğin çağının "dünya görüşüne" peşinen "teslim" olan bir tarihbilimci böylelikle, kendi nesnesini sahih tarihsel olarak anlamış olduğunu (yani yalnızca "estetik" bakımdan değil) henüz kanıtlamış olmamaktadır. Keza "yalnızca" kaynakların düzenlenmesiyle uğraşan bir tarihbilimcinin varoluşu ise sahih tarihsellikle belirlenmiş olabilir.

Bu yüzden, en uzak ve ilkel kültürlere duyulan incelikli tarihbilimsel ilginin hakim olması, "zamanın" sahih tarihselliğine kanıt oluşturmaz. Sonuç olarak, "tarihselcilik" meselesinin baş göstermiş olması, tarihbilimin Dasein'ı sahih tarihselliğine yabancılaştırmaya kastetmiş

olduğunun en bariz işaretlerinden biridir. Çünkü o, tarihbilime mecbur değildir. Tarihbilimsel olmayan çağlar için bizatihi tarihsel değil denilemez.

Tarihbilimin "yaşam bakımından" "faydası" veya "zararı" olabilmesinin olanağı, onun kendi varlığının kökü itibariyle tarihsel olmasından, fiilen varolan olarak sahih veya gayrisahih tarihsellik konusunda onun hep peşinen bir seçimde bulunmuş olmasından kaynaklanır. "Yaşam Bakımından Tarihbilimin Faydası ve Zararı"-na dair özsel olan hususları Nietzsche, *Zamana Aykırı Düşünceler*'in ikincisinde (1874) bilmiş, açıkça ve nüfuz edici biçimde ifade etmiştir. Nietzsche üç tür tarihbilimi ayırt etmektedir: anıtsal, eski esersel ve eleştirel tarihbilim. Ama bu üçlü ayrımın zorunluluğunu ve birlik zeminini açıkça göstermemiştir. *Tarihbilimin üçlü hali, zaten Dasein'ın tarihselliği tarafından önceden çizilmiştir.* Sahih tarihbilimin söz konusu üç olanağın fiili somut birliğinin nasıl olması gerektiğini zaten o belirlemektedir. Nietzsche'nin bu sınıflandırması tesadüfi değildir. Çünkü "Düşünceler"inin başlangıç kısmında Nietzsche, ifşa ettiğinden daha fazlasını anlamış olduğunu ima ettiğini belli etmiştir.

Dasein ancak zamansallık zemini üzerinde tarihsel olabilmektedir. Zamansallık, esrimelerinin ekstatik-ufuksal birliği içinde zamanlaşmaktadır. Müstakbel olarak Dasein, seçtiği olanağın kapalılığı-açma-kararlılığı içindeki açımlanışı sayesinde sahih olarak varolabilmektedir. Kapalılığı-açma-kararlılığı içinde kendine geri gelen Dasein, yineleyici biçimde insani varoluşun "anıtsal" olanaklarına açık olabilmektedir. Böylesi bir tarihsellikten doğan tarihbilim "anıtsaldır." Oldum-olası olarak Dasein, kendi fırlatılmışlığına tevdi edilmiştir. Olanaklı olanın yineleyici sahiplenilişi içinde, oldum-olası olan varoluşu hürmet ederek koruma olanağı da böylece çizilmiş olmaktadır. Ele geçirilen olanak, burada aşikâr hale

gelmektedir. Bu yüzdendir ki anıtsal olarak sahih tarihbilim "eski eserseldir." Dasein şimdi olarak gelecek ile oldum-olasılığın birliği içinde zamanlaşmaktadır. İçinde-bulunulan-an olarak o, bugünü sahih biçimde açımlamaktadır. Fakat eğer bu, ele geçirilen bir varoluş olanağının müstakbel-yineleyici anlayışı olarak tefsir edilirse, sahih tarihbilim, bugünün şimdileştirilmeyişi yani bugünün düşmüş kamusallığından muzdarip biçimde kendini ondan sıyırmalıdır. Anıtsal-eski-esersel tarihbilim, sahih tarihbilim olarak "günümüzün" eleştirisi olmak zorundadır. Tarihbilimin bu üç minvalinin olanaklı birlik temelini sahih tarihsellik sağlamaktadır. Fakat sahih tarihbilimin temelinin *zemini* ise, ihtimam-göstermenin varoluşsal varlık anlamı olan *zamansallıktır.* 397

Tarihbilimin eksistensiyal-tarihsel menşeinin somut olarak gösterimi, bu bilimi tesis eden temalaştırmanın analiziyle olur. Tarihbilimsel temalaştırmanın ana unsuru, hermeneutik durumun geliştirimesine dayanmaktadır. Bu durum, tarihsel olarak varolan Dasein'ın oldum-olasıydım olanın yineleyici açımlanışına dair kapalılığı-açma-kararlılığı sayesinde açıklığa kavuşmaktadır. *Tarihsel varoluşun sahih açımlanmışlığından* ("hakikat") hareketle *tarihbilimsel hakikatin* olanak ve yapısı ortaya konulmalıdır. Fakat tarihbilimsel bilimlerin temel kavramları (ister onların objeleri, ister ise ele alınış türleri hakkında olsun) varoluş kavramları olduklarından, tinbilimlerinin teorisi, Dasein'ın *tarihselliğinin* tematik eksistensiyal yorumu koşuluna tabidir. W. Dilthey'ın araştırma faaliyetlerinin izlediği ve yaklaştırmak istediği hedef hep bu olmuştur. Bu ise Yorck von Wartenburg Kontunun fikirleriyle daha da nüfuz edici biçimde aydınlığa kavuşmuştur.

§ 77. Tarihsellik Meselesine İlişkin Yukarıdaki Serimlemenin W. Dilthey'ın Araştırmaları ve Yorck Kontunun Fikirleriyle Olan İlişkisi

Tarih meselesine ilişkin yukarıda yapılan çözümlemeler, Dilthey'ın çalışmalarından hareketle gerçekleştirilmiştir. Bunlar da Yorck Kontunun Dilthey'a gönderdiği mektuplarda parça parça yer alan fikirleriyle de desteklenmiş bulunmaktadır.[1]

Dilthey'la ilgili günümüzde hâlâ yaygın olan görüş şudur: Tinbilimlerinin, özellikle de edebiyat tarihinin bu
398 "incelikli" tefsircisi, doğabilimleri ile tinbilimlerinin birbirinden ayırt edilmesi için "de" uğraş vermiş, bu esnada tinbilimlerinin tarihine ve ayrıca "psikolojiye" müstesna bir rol biçmiş, neticede bütün bunları göreceli bir "yaşam felsefesi" içinde eritmiştir. Yüzeysel bir bakışla bu özetin "doğru" olduğu söylenebilir. Fakat bu özet, "özü" gözden kaçırmaktadır. Konuyu açacağı yerde onun üzerini örtmektedir.

Dilthey'ın araştırma faaliyetlerini şematik olarak üç sahaya ayırmak mümkündür: Tinbilimlerinin teorisine ve onun doğabilimlerinden ayırt edilmesine ilişkin etütler; insan, toplum ve devlete dair bilimlerin tarihine ilişkin araştırmalar; "insan olgusunun bütününü" temsil edilebilecek bir psikoloji geliştirme gayretleri. Bilim teorisi, bilim tarihi ve hermeneutik-psikolojik incelemeler birbirine geçmekte ve birbiriyle sürekli olarak kesişmektedir. Bir yaklaşım ağırlık kazanmış gibi görünüyorsa, diğer yaklaşımlar da hep birer saik ve araç olarak tartışmanın içinde yer alır. İkilemli, güvensiz ve tesadüfi "denemeler" olarak görünen şeyler, aslında tek bir hedefe yönelen temel bir huzursuzluğa dayanır: "Yaşamı" felsefi anlayışa taşımak, bu anlayışı "yaşamın kendisinden" hare-

---

[1] Bkz. *Briefwechsel zwischen Wilthelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle an der Saale, 1923.

ketle hermeneutik temel üzerine bina etmeye çalışmak. Onun çalışmalarının tamamı, "yaşamı" tarihsel gelişim ve etkileşim ilişkisi içinde anlamaya çalışan bir "psikolojiye" odaklanmıştır. Burada insan, *var* olduğu *haliyle* tinbilimlerinin olanaklı *nesnesi* olacak ve bu bilimin *kökünü* oluşturacaktır. Hermeneutik, bu anlamanın kendi kendini açıklığa kavuşturması olacak ve ancak türetilmiş biçimiyle tarihbilim metodolojisi haline gelecektir.

Kimi çağdaş irdelemeler, Dilthey'ın tinbilimlerinin temellendirilmesine ilişkin araştırmalarını tek yanlı olarak bilim teorisi açısından vurgulamıştır. Dilthey'ın çoğu yayını bu yöndedir sahiden de. Ama aslında Dilthey için "Tinbilimlerinin Mantığı" hiç de merkezi bir öneme sahip değildir, tıpkı onun "psikolojisi" psişik pozitif bilimleri "yalnızca" düzeltme amacında olmadığı gibi.

Dilthey'ın en zati felsefi eğilimi, arkadaşı Yorck Kontuyla yaptığı mektuplaşmada açıkça ortaya çıkmıştır. Burada Dilthey, "*ortak olan ilgimiz tarihselliği anlamaktır*" diyerek buna dikkat çekmiştir.[1] Dilthey'ın araştırmaları ancak şimdilerde bütün kapsamıyla erişime açılmıştır. Bunların sahiplenilmesi, ilkesel düzeyde yapılacak tartışmaların sürekliliğine ve somutluğuna ihtiyaç duyacaktır. Dilthey'ı harekete geçiren meselelerin ne olduğunu, bunların onu nasıl harekete geçirdiğini ayrıntılı biçimde ele almanın yeri burası değildir.[2] Buna karşın Yorck Kontunun merkezi öneme sahip bazı fikirleri, ikisi arasındaki mektuplaşmalardan yapılan birtakım önemli alıntılar sayesinde şimdilik kaydıyla ifade edilecektir. 399

Dilthey'ın soru formülasyonu ve çalışmalarından beslenen mektuplaşmalarında Yorck'un genel eğilimi, temel

---

1 *Briefwechsel*, s. 185. İtalikler yazara aittir.

2 Böyle bir şeyden vazgeçebiliriz çünkü G. Misch'in, Dilthey'a dair somut ve merkezi temaları hedefe taşıyan bir çalışması var ki onun yapıtıyla ilgilenen kimse bu çalışmadan vazgeçemeyecektir: bkz. W. Dilthey, *Ges. Schriften*, c. 5, 1924, *Vorbericht*, s. VII-CXVII.

oluşturucu disiplinin yani analitik psikolojinin görevlerini ele alırken ortaya çıkmaktadır. Dilthey'ın Bilimler Akademisi'nde yayınlanan "*Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*" (1894) başlıklı makalesiyle ilgili olarak Yorck şunları yazmaktadır: "Birincil bilgi aracı olarak özdüşünüm, birincil bilgi süreci olarak da analiz baştan sabitlenmektedir. Buradan hareketle önermeler formüle edilmektedir: Bunlar kendi bulduklarımızla doğrulanmaktadır. Ama konstrüktif psikolojinin ve varsayımlarının eleştirel çözümlemesine, açıklanmasına ve böylece içsel olarak çürütülmesine gidilmemiştir." (*Briefwechsel*, s. 177)." ... Eleştirel çözümlemeden = münferit psikolojik kaynak delillendirilmesinden ve müdaheleci bir icra faaliyetinden vazgeçilmiş olması, kanımca bilgi teorisi kavramıyla ve sizin ona biçtiğiniz yerle ilişkilidir." (s. 177.) "Uygulanamazlığın *açıklamasını* (ki bu olgu ortaya konulmuş ve açıklığa kavuşturulmuştur) yalnızca bilgi teorisi verebilmektedir. Bilimsel yöntemlerin uygunluğu hakkında hesap vermelidir, yöntem öğretisini temellendirmelidir oysa. Bu böyle yapılmamış, yöntemler münferit alanlardan temin edilmiştir – şunu da söylemeliyim ki bu rastgele yapılmıştır" (s. 179 vd).

Yorck'un bu talebinde, doğa olan varolan ile tarih olarak *var* olan varolanın (Dasein'ın) farklı kategoriyal yapılarını pozitif ve radikal biçimde çalışma görevi yer almaktadır. Aslında bu, bilimleri önceleyen ve yönlendiren bir mantık talebidir, tıpkı Platon ile Aristoteles'in mantığında olduğu gibi. Yorck'a göre Dilthey'ın incelemeleri, "*ontik olan ile tarihsel olan arasındaki jenerik ayrımı yeterince vurgulamamaktadır*" (s. 191) [italikler yazara aittir]. "Özellikle karşılaştırma yapma, tinbilimlerinin yöntemi olarak tercih edilmektedir. Ben burada sizden ayrılıyorum... Çünkü karşılaştırma daima estetik bir şeydir, hep şekle ilişik kalır. Windelband tarihe biçimler
400 tayin eder. Sizin tip dediğiniz kavram, oldukça içrektir.

Burada söz konusu olan biçimler değil karakterlerdir. Windelband için tarih bir dizi resim, münferit biçimler, estetik taleplerdir. Doğabilimci için bilimin dışında geriye, insanı yatıştıran bir şey olarak estetik lezzet kalır. Sizin tarih kavramınız kuvvetler bağı, kuvvet birimleri demektir. Bunlara biçim kategorisi yalnızca birer aktarım olarak uygulanabilir olmalıdır" (s. 193).

"Ontik ile tarihsel olan arasındaki ayrıma" ilişkin güçlü bir içgüdüyle Yorck, geleneksel tarih araştırmalarının halen cisimsel ve biçimsel olana dair "saf gözetleyici belirlemelere" (s. 192) bağlı kaldığını anlamıştır.

"Ranke büyük bir gözetleyicidir. Ranke için kaybolup giden şeyler yeniden *gerçeklik* haline gelemezler... Tarihi malzemenin neden yalnızca siyasi olanla sınırladığını da Ranke'nin genel minvalinden anlayabiliyoruz. Çünkü yalnızca o, dramatik olandır" (s. 60). "Zamanın akışının getirdiği modifikasyonlar, benim için pek de esaslı gelmiyor, bu konudaki değerlendirmelerim farklı. Dolayısıyla, örneğin sözüm ona tarihsel okulu, ben aynı nehir yatağının yalnızca yan kolu olarak görüyorum ve söz konusu okul eskiden beri süregelen karşıtlığın yalnızca yeni bir halkasını temsil ediyor. Bu isimde yanıltıcı bir şey var. Çünkü *o ekol, hiç de tarihsel değildi* [italikler yazara aittir]. Eski eserseldir o, estetik bakımdan kurgulayıcıdır. Öte yandan hakim olan başlıca hareket, mekanik kurgulama hareketiydi. Bu yüzden onun akılcılığa yöntemsel bakımdan kattığı şey yalnızca genel bir hissiyattı" (s. 68 vd).

"Hakiki bir filoloğun tarihbilimden kavradığı şey, onun bir eski eserler koleksiyonu olduğudur. Bir şey ele avuca gelmiyorsa yani canlı psişik yerini alma mümkün olmuyorsa, beyefendiler oraya gitmiyor. Çünkü onlar en içlerinde doğabilimcidir ve deney eksik olduğu için daha da çok birer kuşkucu haline gelirler. İşte bütün bu ıvır zıvırlardan kendimizi uzak tutmalıyız, örneğin Platon'un Magna Graecia'ya veya Syrakousai'ye kaç kere gittiği gibi.

Hiçbir canlılık yoktur bunlarda. Eleştirel olarak gözden geçirdiğim bu tür harici davranış kalıpları, nihayetinde kocaman bir soru işaretine gelip çatar ve Homeros, Platon ve Yeni Ahit gibi büyük gerçeklikler karşısında rezil olur. 'Kendinde şey' olarak ele alındığında ve fakat yaşanılmadığında sahiden de gerçek olan bütün şeyler birtakım suretlere dönüşüverir" (s. 61). "Fransız toplumunun en eğitimlileri zamanın devrimci hareketiyle nasıl karşı karşıya kalmışlarsa, 'bilimciler' de çağın güçlerine karşı aynı durumdadır. Hem o zaman, hem de bugün bir formalizm, bir form kültü söz konusu. İlişki belirlenimleri, sanki hikmetin nihai hali olarak sunulmakta. Böylesi bir
401 düşünce yönü, kanaatimce daha henüz yazılmamış bir tarihe sahiptir. Düşüncenin temelsizliği ve böyle düşünceye iman –bilgi teorisi açısından bakıldığında, metafizik bir tutum– tarihbilimsel bir üründür" (s. 39). "Bundan dört yüz yıl önce yeni bir çağı başlatan odak-dışılık ilkesinin yarattığı dalgalar, artık ileri derecede sönmüş ve etkisini kaybetmiş gibi geliyor bana. Bilgi artık kendini ortadan kaldıracak kadar ilerlemiş, insan kendinden o kadar vazgeçmiştir ki kendi kendini göremez hale gelmiştir. 'Modern insan' yani rönesans sonrası insan, defnedilmeye hazırdır" (s. 83). Buna karşın: "Sahici anlamda canlı olup da yalnızca yaşamı betimlemekle yetinmeyen bir tarihbilim aslında eleştiridir" (s. 19). "Fakat tarih bilgisi, mahrem kaynakların bilgisi demektir büyük oranda" (s. 109). "Tarih öyle bir şeydir ki büyük patırtı kopartan ve gözle görülebilir olanlar aslında onun ana konusu değildir. Örneğin sinirlerimiz gözle görülmez. Özsel olanların hiçbiri gözle görülmez aslında. Nasıl ki 'sessiz olsaydınız güçlü olacaktınız' sözü doğruysa, onun şu türevi de doğrudur: Sessiz olursanız duyumsayacaksınız yani anlayacaksınız" (s. 26). "Ve sonra kendimle sessizce konuşmanın, tarihin tiniyle sohbet etmenin tadını çıkarıyorum. O ne Faust'a, ne de Goethe üstada görünmemiştir. Görünseydi,

korkup kaçmazlardı ondan – her ne kadar görüntüsü ciddi ve korkutucu olsaydı da. O bir kardeş gibidir, tarla ve ormanda yaşayanlardan daha farklı ve derin bir anlamda akrabadır bizlerle. Bu konuda cebelleşmemiz, Yakup'un güreş tutmasına benzer – güreşen için sağlam bir kazanç vardır. Zira asıl dava budur" (s. 133).

Tarihin temel karakterinin "virtüalite" olduğunu açıkça idrak eden Yorck bunu, bizatihi insani Dasein'ın varlık karakterinden sağlamaktadır. Yani bilim teorisinden hareketle tarihsel temaşanın objesi üzerinden yapmamaktadır bunu: "Bütün psiko-fiziksel mevcudiyetin *var* [varlık = doğanı mevcudiyeti; *yazarın notu*] değil canlı olduğunu bilmektir tarihselliğin özü. Ve soyut bir ben üzerine değil, benliğin tamlığı üzerine odaklanmış bir özdüşünüm, kendimi tarihsel bakımdan belirlenmiş bulacaktır, nasıl ki fizik beni kozmik olarak belirlenmiş diye bilecekse. Tıpkı doğa gibi ben tarihim..." (s. 71). Her türlü sahici olmayan "ilişki belirlemelerini" ve "temelsiz" görecelikleri reddeden Yorck, Dasein'ın tarihselliğine ilişkin elde ettiği anlayışı son kerteye kadar götürmekten çekinmemiştir: "Öte yandan özbilincin içsel tarihselliği bakımından tarihbilimden ayırt edilmiş bir 402
sistematiğe başvurmak metodolojik açıdan uygun değildir. Nasıl ki fiziyolojiden fiziği atmak mümkün değilse, felsefeden (hele ki eleştirel ise) de tarihselliği çıkarıp atmak mümkün değildir... Öztutum ve tarihsellik, nefes ve hava basıncı gibidir. Paradoks gibi gelebilir ama felsefe yapmayı tarihsellikten sıyırmak, metodik bakımdan metafizikten geri kalan son parça gibidir" (s. 69). "Çünkü felsefe yapmak yaşamak demek olduğu için –korkmayın sakın– bence tarihin felsefesi vardır. Onu yazabilecek biri olsa! – Ama bunu, şimdiye kadar anlaşılmış ve denemiş yollardan yaparak değil. Siz bunun böyle olamayacağını, reddedilemez biçimde zaten gösterdiniz. Zira şimdiye kadarki soru formülasyonu yanlıştı, hatta olanaksız-

dı, fakat biricik olan da değildi. Bu yüzdendir ki sahici felsefe yapmak tarihsel değilse imkansızdır. Sistematik felsefe ile tarihsel sunumu arasında ayrım yapmak özü gereği yanlıştır" (s. 251). "Bütün bilimlerin haklılık temeli, onların pratiğe dönüştürülebilme olanağından ileri gelmektedir. Fakat matematiksel uygulama, biricik olan değildir. Bizim duruş noktamızın pratik amacı, kelimenin en geniş ve derin anlamıyla pedagojiktir. O, bütün sahici felsefenin ruhudur, Platon ve Aristoteles'in hakikatidir" (s. 42 vd). "Bir bilim olarak etik hakkındaki görüşümü biliyorsunuz. Ama yine de daha iyi yapılabilmesi mümkündür. Bu kitaplar kimin içindir acaba? Muhasebeciler için muhasebe bunlar! Tek kayda değer olan, fizikten etiğe ulaşma gayretidir." (s. 73) "Eğer felsefeyi yaşam tezahürü olarak kavrarsak yani onu temelsiz bir düşünmenin kusmuğu kabul etmezsek (bakışımız, bilinç zemininden kaçırılmış olur çünkü), o zaman hem görevimiz hem de elde edeceğimiz sonuç oldukça kısa olacaktır – her ne kadar elde edilmesi karmaşık ve zor olsa da. Burada önyargısızlık koşuldur ki bu bile ne kadar zor elde edilir." (s. 250.)

Yorck bizzat yola koyulmakta ve ontik (gözetleyici) olana karşı tarihsel olanı kategoriyal bakımdan kavramaya ve "yaşamı" uygun bilimsel anlayışa taşımaya çalışmaktadır. Bunu, Yorck'un bu türden incelemelerin zorluğuna dikkat çekmesinden anlıyoruz: Estetik-mekanik düşünce minvali "çok daha kolay biçimde kelimelerle ifade edilebilmektedir, çünkü kelimelerin yaygınlığını görmecilikten hareketle açıklayabiliriz. Bunlar, görü peşinden giden analizden daha yaygındır... Fakat canlılığın temeline nüfuz eden bir irdeleme, eksoterik sunuma müsait değildir. Bu yüzden de onun bütün terminolojisi herkesçe anlaşılır değildir, semboliktir ve kaçınılmaz olarak öyledir. Felsefi düşünüşün kendine has tarzından, kendine has dilsel ifadelenişi doğmaktadır." (s. 70 vd)

403

"Ama siz benim paradoksları ne kadar sevdiğimi biliyorsunuz. Çünkü bence paradoks, hakikatin karinesidir. Zira *communis opinio* kesinlikle hakikat içinde değildir, genelleştirici yarım yamalak anlamanın öğesel tecessümüdür. Bu tecessüm, hakikatle kıyaslandığında, yıldırım düştükten sonra geriden bıraktığı kükürtlü dumana benzer. Hakikat asla bir öğe değildir. Devletin eğitsel görevi, temel efkarı umumiyeyi ortadan kaldırarak görme ve içe bakmanın bireyselliğini eğitimle mümkün kılmak olmalıdır. Böyle bir durumda, sözüm ona kamusal vicdanın (ki o radikal bir dışlaştırmadır) yerine yine ferdi vicdanlar ortaya çıkacak yani vicdan kudrete kavuşabilecektir." (s. 249 vd)

Tarihselliği anlama çabası, "ontik olan ile tarihsel olan arasındaki jenerik ayrımın" çalışılıp ortaya çıkarılması göreviyle karşı karışıya getirir kendini. Böylece "*yaşama felsefesinin*" *fundamental hedefi* tespit edilmiş olur. Ama yine de bu soru formülasyonu *ilkece* radikalleştirilmelidir. Tarihsellik ile ontik olan arasındaki ayrımı felsefi olarak nasıl ele alacağız ve "kategoriyal" olarak nasıl kavrayacağız? Bunu yapabilmenin tek yolu, olanaklı karşılaştırma perspektifi ve ayırt edilebilirlik bakımından "ontik olan" ile "tarihsel olanı" *daha asli birliğe* kavuşturmaktır. Fakat bu, ancak şunları idrak ettiğimizde mümkün olabilecektir: 1. Tarihselliğe ilişkin soru, tarihsel varolanın varlık konstitüsyonu hakkında *ontolojik* bir sorudur. 2. Ontik olanlara ilişkin soru, Daseinsal olmayan varolanların (en geniş anlamda mevcut-olanların) varlık konstitüsyonu hakkında *ontolojik* bir sorudur. 3. Ontik olanlar, varolanların yalnızca *bir* sahasıdır. Varlık idesi, *hem* "ontik olanları" *ve hem de* "tarihsel olanları" kapsamaktadır. "Jenerik olarak ayırt edilmesi gereken" şey tam da *odur*.

Yorck'un tarihsel olmayan varolanlara esasen ontik olanlar demesi tesadüf değildir. Çünkü bu, geleneksel on-

tolojinin kırılmadan devam eden hakimiyetinin yansımasıdır. Zira geleneksel ontoloji, varlığa dair *antik çağ* soru formülasyonundan doğarak ontolojik meseleyi ilkece dar bir bakış açısı içinde tutmaktadır. Ontik olan ile tarihsel olan arasındaki ayrım meselesini araştırma konusu olarak ele alıp çalışabilmek için, esasen varlığın anlamına ilişkin sorunun fundamental ontolojik bakımdan açıklığa kavuşturulması gerekir ki bu maksatla *öncelikle kılavu-*
404 *zunun teminat altına alınmasına gerek vardır.*[1] Dasein'ın hazırlık niteliğindeki eksistensiyal-zamansal analitiğinin ne anlamda Yorck Kontunun ruhunu koruyup geliştirme ve Dilthey'ın yapıtına hizmet etme kararlılığında olduğu böylece açıklığa kavuşmuş olmaktadır.

[1] Bkz. § 5 ve 6, s. 15 vd.

VI

ALELADE ZAMAN KAVRAMININ MENŞEİ OLARAK ZAMANSALLIK VE ZAMAN-İÇİNDELİK

§ 78. Buraya Kadarki Zamansal Dasein Analizinin Tamamlanmamışlığı

Dasein'ın varlığını tesis eden zamansallıktır. Bunun neden ve nasıl böyle olduğunu şöyle göstermiştik: Varoluşun varlık konstitüsyonu olarak tarihsellik, "temelde" zamansallıktır. Tarihin zamansal karakterinin yorumunu, tüm vukubuluşların "zaman içinde" cereyan ettiği "olgusunu" nazarı dikkate almaksızın yürütmüştük. Hergünkü Dasein anlayışı her türlü tarihi yalnızca "zaman-içindeki" fiili vukubuluşlar olarak bildiği için, tarihselliğin eksistensiyal-zamansal analizi sırasında ona söz hakkı tanımamıştık. Fakat eksistensiyal analitik, Dasein'ı tam da kendi faktisitesi içinde ontolojik bakımdan şeffaf kılacaksa eğer, tarihin olgusal "ontik-zamansal" tefsirine de *açıkça* söz hakkı geri verilmelidir. Varolanların "içinde" karşımıza çıktığı zamanın, ayrıca tarihin haricinde doğa olaylarının da "zaman aracılığıyla" belirlenmiş olması yüzünden *ilkesel bakımdan* analiz edilmesi hakkı vardır. Tarihin ve doğanın *bilimlerinde* "zaman faktörünün" bulunmasından çok daha elementar bir

durum vardır ki o da, herhangi bir tematik araştırmaya girmeden önce bile Dasein'ın "zamanla hesap ettiği" ve kendini *ona göre* yönlendirdiği olgusudur. Ve burada yine Dasein'ın "kendi zamanıyla" "*hesap edişi*" kritik bir öneme sahiptir. Zamanı belirlemeye yarayan her türlü ölçüm gereçlerinin kullanımından öncedir bu. Hesap etme bundan önce gelir ve örneğin saat gibisinden bir şeyin kullanılabilmesini mümkün kılar.

Dasein fiilen varolmak suretiyle "zamana" "sahiptir" veya "sahip değildir." Kendine "zaman tanır" veya "hiçbir şeye zaman ayıramaz." Dasein'ın kendine "zaman" tanıması acaba nedendir? Dasein zamanı neden "kaybedebilmektedir"? Zamanı nereden almaktadır? Bu zamanın, Dasein'ın zamansallığıyla ilişkisi nedir?

Fiili Dasein, zamanı hesaba katmaktaysa da bunu, zamansallığı eksistensiyal bakımdan anlamaksızın yapar. Varolanlar "zaman içinde" vardır ne demektir sorusundan önce zamanı hesaba katma denilen elementar tutumu açıklığa kavuşturmak gerekir. Dasein'ın bütün
405 tutumlarını onun kendi varlığından yani zamansallıktan hareketle yorumlanmalıdır. Görevimiz, zamansallık *olarak* Dasein'ın zamanı hesaba katabilen *minvalde* zamanla ilişki kuran tutumu nasıl zamanlaştırdığını ortaya koymak olacaktır. Bu yüzden buraya kadarki zamansallık karakterizasyonu yalnızca tamamlanmış değildir (çünkü bu fenomenin bütün boyutlarını dikkate almış değiliz), esasen analizimiz boşluklarla doludur, çünkü bizatihi zamansallığa eksistensiyal-zamansal dünya kavramının dar anlamı içindeki bir dünya-zamanı ait bulunmaktadır. Bunun nasıl mümkün ve neden zorunlu olduğunu anlamak gerekir. Böylelikle alelade bilinen "zaman" (varolanlar onun "içinde" bulunur) ve bununla birlikte bu varolanın zaman-içindeliği açıklığa kavuşmalıdır.

Kendine zaman tanıyan hergünkü Dasein, zamanı öncelikle dünya-dahilinde karşılaştığı el-altında-olanlar ve

mevcut-olanlarda bulmaktadır. Bu şekilde "deneyimlediği" zamanı, en yakındaki varlık anlayışı ufku içinde yani bizzat şu veya bu şekilde mevcut-olan olarak anlamaktadır. Alelade zaman kavramı nasıl ve neden ortaya çıkmıştır? Bu soruya, zamanla ilgilenen Dasein'ın zamansal olarak temellenmiş varlık konstitüsyonundan hareketle cevap verilebilir ancak. Alelade zaman kavramının menşei, asli zamanın tesviye edilmesinde yatar. Bu menşei kanıtlarken, daha önce zamansallığı *asli zaman* olarak yorumlamamızın haklılığını da ortaya koymuş olacağız.

Alelade zaman kavramının oluşumunda tuhaf bir ikilem bulunur: Acaba zamana "öznel" mi yoksa "nesnel" bir karakter mi tayin edilmelidir? Kendinde olarak varolduğu savunulduğunda, bu tercihen "ruha" atfedilmektedir. Yok eğer "bilinçsel" bir karaktere sahip olduğu savunulur ise, "nesnel" bir işlev görmektedir. Hegel'in zaman yorumunda, bu iki olanak birleştirilerek aşılmıştır adeta. Hegel "zaman" ile "tin" arasındaki ilişkiyi belirlemeye, böylece tarih olarak tinin neden "zaman içine düştüğünü" anlaşılır kılmaya çalışmaktadır. Dasein'ın zamansallığına ve dünya-zamanının ona aidiyetine ilişkin yukarıdaki yorumumuz, *sonuç bakımından* Hegel'le uyum içinde gibi görünmektedir. Fakat buradaki zaman analizimiz ilkesel olarak henüz hareket noktası itibariyle Hegel'den farklı olduğundan ve özellikle de hedefi bakımından yani fundamental-ontolojik amacı itibariyle Hegel'in yapmaya çalıştığının tam *aksi istikamette* gittiğinden, Hegel'in zaman ile tin arasındaki ilişkiyi ele alışına ilişkin kısa bir takdim yararlı olacaktır. Dasein'ın zamansallığının eksistensiyal-ontolojik yorumunu, dünya-zamanını ve alelade zaman kavramının menşeini dolaylı yoldan açıklığa kavuşturmak ve şimdilik kaydıyla bir sonuca bağlamak bakımından bu iyi olacaktır.

Zamana bir "varlık" ait mi, aitse nasıl? Ona neden ve 406
hangi anlamda "varolan" diyoruz? Bu soruları, bizatihi

zamansallığın bir bütün olarak kendini nasıl zamanlaştırdığını, nasıl bir varlık anlayışını mümkün kıldığını, varolanlara nasıl hitap edebildiğini gösterdikten sonra cevaplayabiliriz ancak. Dolayısıyla, bu bölüm şu başlıklardan oluşmaktadır: Dasein'ın zamansallığı ve zamanla ilgilenme (§ 79); ilgilenilen zaman ve zaman-içindelik (§ 80); zaman-içindelik ve alelade zaman kavramının oluşumu (§ 81); zamansallık, Dasein ve dünya-zamanının eksistensiyal-ontolojik ilişkisinin Hegel'in zaman ile tin ilişkisi anlayışıyla karşılaştırılması (§ 82); Dasein'ın eksistensiyal-zamansal analitiği ve esasen varlığın anlamına ilişkin fundamental-ontolojik soru (§ 83).

§ 79. Dasein'ın Zamansallığı ve Zamanla İlgilenme

Dasein bir varolan olarak varolmaktadır. Bu varolan, kendi varlığı *uğruna* varolmaktadır. Özü itibariyle kendini öndeleyen bu varolan, kendine dair sonradan gelen salt temaşadan *önce* kendini kendi var-olabilirliğine tasarlamaktadır. Fırlatılmış bir varolan olarak bu tasarımda kendini açığa çıkarmaktadır. Fırlatılmış olarak "dünyaya" tevdi olan Dasein, onunla ilgilenmek suretiyle ona düşmüş olur. İhtimam-gösterme olarak yani düşmüş fırlatılmış tasarımın birliği olarak varolmak suretiyle Dasein şuradalık olarak açımlanmaktadır. Başkalarıyla birlikte-varolarak ortalama bir tefsir edilmişlik içinde kendini tutan Dasein, bunu sözle dile getirmekte ve dille söylemektedir. Dünya-içinde-varolma hep *kendini* dile getirmektedir. Dünya-dahilinde karşılaşılan varolanlarla *birlikte var olan* olarak Dasein, hep ilgilendiklerine söz yönelterek ve onlar hakkında söz ederek *kendini* dile getirmektedir. Bir-şey-için-bakışsal anlamasal ilgilenme, zamansallık üzerine temellenmiş olup beklentilendirerek-elde-tutan şimdileştirme modusu içindedir. İlgilenici hesap etme, planlama, tedbir alma ve koruma olarak,

ister yüksek sesle olsun, ister olmasın, aslında hep şunu söylemektedir: "*Sonra*" şunlar olmalı, "*önce*" şunu halletmek lazım, "*şimdi*" şunu tamamlamalı, çünkü "*daha önce*" başaramamıştık veya kaçırmıştık gibi.

"Sonra" dediğimizde ilgilenme, kendini beklentilendirerek dile getirmiş olur: "daha önceyi" elde tutarak ve "şimdiyi" şimdileştirerek. "Sonra" demenin altında, açıkça ifade edilmemiş olsa da "şimdi daha değil" yatar. Bir başka deyişle, beklentilendirerek-elde-tutan veya unutan şimdileştirme içinde konuşulur. "Daha önce" dendiğindeyse, onun içinde "şimdi artık değil" bulunur. Elde tutma, beklentilendiren şimdileştirme olarak kendini onunla birlikte dile getirir. "Sonra" ve "daha önce," "şimdi" bakımından birlikte anlaşılır. Başka bir deyişle, 407
şimdileştirme kendine has bir ağırlığa sahiptir. Şimdileştirme hep beklentilendirme ve elde tutmayla birlikte kendini zamanlaştırır. Fakat bunlar, şimdileştirmeyen bir unutma haline dönüşecek şekilde değişikliğe uğramış da olabilir ki bu modusta zamansallık, çoğunlukla şimdileştirici biçimde "şimdi-şimdi" diyen şimdiye bağlanıp kalmaktadır. İlgilenmenin en yakında olarak beklentilendirdiği şey, "hemen şimdi" ile ifade edilmektedir. Öncelikle kullanıma hazır hale getirilen veya kaybedilenler de "şu anda" ile dile getirilmektedir. "Önce" denilen, "*daha önce*" olarak kendini dile getiren elde tutuşun ufku içindedir. "Daha sonra" "*atinin*" ("müstakbel"), "şimdi" ise "*bugünün*" ufku içindedir.

Fakat her "sonra" *aslında* hep "şundan sonra"dır. Her "daha önce," "bir zamanlar"dır. Her "şimdi," "şimdi şöyleyken"dir. "Şimdi," "daha önce" ve "sonra"nın kendiliğinden anlaşılır gibi görünen bu ilinti yapısına *tarihlendirilebilirlik* diyoruz. Tarihlendirmenin, takvim "tarihi"ni nazarı dikkate alıp almadığını şimdilik tümüyle göz ardı ediyoruz. Bu türden "tarihler" olmasa bile "şimdi," "sonra" ve "daha önce" az çok belirli biçimde tarihlen-

dirilmiş olmaktadır. Tarihlendirmenin belirliliği noksan olduğunda bu, tarihlendirilebilirlik yapısının eksik veya tesadüfi olduğu anlamına gelmez.

Böylesine bir tarihlendirilebilirliğe sahip olan nedir ve neyin üzerine temellenmektedir? Peki, bundan daha lüzumsuz bir soru sorulabilir mi? Çünkü "şimdi şöyleyken" dediğimizde belirli bir "zaman noktasına" işaret ettiğimiz "malumdur." "Şimdi" dediğimiz zamandır. İnkar edilemez ki "şimdi – şöyleyken," "sonra – eğer," "daha önce – olduğunda" dediğimizde onların "zaman ile" ilişkili olduğunu şu veya bu minvalde anlarız. Bunların bizatihi "zamanı" ifade ettiğini, bunun nasıl mümkün olduğunu, "zamanın" neyi imlediğini, bütün bunları "şimdi" ve sairenin "doğal" anlayışıyla birlikte kavranmış olur. Peki ama, "şimdi," "sonra," "daha önce" gibisinden şeyleri "kolaylıkla anlıyor olmamız" ve "doğal biçimde" ifade etmemiz kendiliğinden anlaşılır bir şey midir? Örneğin "şimdi – şöyleyken" dediğimizde bunu nereden alırız? Bunları dünya-dahilindeki varolanlar yani mevcut-olanlar içinde mi buluruz? Öyle anlaşılıyor ki hayır. Bunları her şeyden önce bulmak mı gerekmiştir? Onları aramak ve tespit etmek için hiç yola koyulduk mu? Onlara "hep" hakimiz, onları açıklıkla asla devralmadığımız halde. Ve sürekli onları kullanıyoruz, bazen dile getirmesek de. En önemsiz gündelik ifadede bulunmalarla (örneğin "hava soğuk" demek), "şimdi – şöyleyken" de demiş oluruz. Dasein ilgilendiklerine hitap ettiğinde (ki çoğu kere bunu sözlü olarak yapmaz), acaba neden "şimdi – şöyleyken," "sonra – eğer," "daha önce – olduğunda" gibi şeyleri de birlikte dile getirmiş olur? Çünkü bir şeylere tefsir edici biçimde hitap etme,
408 *kendini* birlikte dile getirme demektir. Yani bir-şey-için-bakışsal el-altında-olanlarla *var olmayı* keşfedici biçimde karşılaştırmakta ve bu tefsir edici söz yöneltme ve üzerinde konuşmanın *kendisi* bir *şimdileştirme* üze-

rine dayanmakta ve yalnızca bu şekilde mümkün olabilmektedir.[1]

Beklentilendiren-elde-tutan şimdileştirme *kendini* tefsir etmektedir. Bunun mümkün olabilmesi, kendinde ekstatik olarak açık olması sayesinde onun hep kendisi için açımlanmış olmasından ve anlamasal-konuşan tefsir içinde dile gelebilir olmasından kaynaklanmaktadır. *Zamansallık şuradalığın açıklıkta-oluşunu ekstatik-ufuksal olarak tesis ettiği içindir ki asli olarak hep şuradalık içinde tefsir edilebilir ve böylelikle bilinir olabilmektedir.* Kendini tefsir eden şimdileştirmeye yani "şimdi" içinde hitap edilen tefsir-olunana "zaman" diyoruz. Bunda yalnızca şu kendini açığa çıkarır: Ekstatik olarak açıktayken bilinir olan zamansallık, öncelikle ve çoğunlukla bu ilgilenici tefsir edilmişlik içinde bilinirdir. Zamanın "dolaysızca" anlaşılması ve bilinmesi ise, hem bizatihi asli zamansallığın, hem de dile gelen zamanın onda kendini zamanlaştıran menşeinin bilinmediğini ve kavranılmadığını ortadan kaldırmaz.

"Şimdi," "sonra" ve "daha önce" sayesinde tefsir edilmiş olana tarihlendirilebilirlik yapısının özsel olarak ait olması, tefsir olunanın kendini tefsir eden zamansallıktan doğduğunun en elementar kanıtı haline gelmektedir. "Şimdi" dediğimizde, açıkça dile getirmesek de hep "şimdi şunlar şunlar *olduğunda*" da demiş oluruz. Neden acaba? Çünkü "şimdi," varolanların *şimdileştirilmesini* tefsir etmektedir. "Şimdi şunlar olurken"de şimdinin *ekstatik* karakteri yatar. "Şimdi," "sonra" ve "daha önce"nin *tarihlendirilebilirliği*, zamansallığın *ekstatik* konstitüsyonunun *yansıması* olup *bu nedenle* de dile gelen zamanın kendisi için özseldir. "Şimdi," "sonra" ve "daha önce"nin tarihlendirilebilirlik yapısı, *onun zamansallık kökünden gelme olarak bizzat zaman olduğu-*

[1] Bkz. § 33, s. 154 vd.

nun delilidir. "Şimdi," "sonra" ve "daha önce"nin tefsir edici dile getirilişi, en asli[a] *zaman belirtimidir*. Tarihlendirilebilirlik bakımından temalaştırılmayarak ve bizatihi bilinmeden anlaşılan zamansallığın *ekstatik* birliğinde hep Dasein kendine dünya-içinde-varolma olarak açımlandığı ve bununla beraber dünya-dahilindeki varolanlar keşfedildiği için, tefsir edilen zaman hep şurada karşılaşılan varolanların açımlanmışlığından gelen bir tarihlendirmeye sahip olmaktadır: şimdi şu anda – kapı çarpıyor, şimdi şu anda – kitabımı bulamıyorum ve saire.

"Şimdi," "sonra" ve "daha önce"ye ait ufuklar aynı *ekstatik* zamansallık menşeine sahip olduğundan tarih-
409 lendirme karakterine sahip olurlar: "bugün şu anda," "daha sonra şu olduğunda," "daha önce şu olmuşken" gibi.

Beklentilendirme kendini "sonra"da anladığında, tefsir ettiğinde ve şimdileştirme olarak beklentilendirdiğini kendi "şimdi"sinden hareketle anladığında, "sonra"nın "belirtiminde" "henüz şimdi değil" de dile gelmiş olur. Şimdileştirici beklentilendirme, "o vakte kadar"ı anlayabilmektedir. Tefsir "o vakte kadar"ı dile getirmektedir, çünkü "kendi zamanına sahiptir" ki biz buna "*bu arada*" diyoruz. Onun da tarihlendirme ilintisi vardır ve "şu sırada" ile ifade edilmektedir. İlgilenme, "şunlar olduğunda"yı bizzat beklentilendirerek dile getirebilmekte ve bunu diğer "sonra" şeklindeki belirtimlerle yapmaktadır. "O vakte kadar," bir dizi "şu vakitten şu vakte kadar"lara bölümlendirilir. Bunlar birincil "sonra"nın beklentilendirici tasarımı tarafından peşinen "çepeçevre kavranmış" durumdadır. "Şunlar olduğunda"nın beklentilendirerek-şimdileştiren anlayışıyla birlikte "sürüp gitme" durumu da dile getirilmiş olur. Bu süregidiş ise, zamansallığın tefsiri içinde *kendini* açığa vuran zamandır. Böylelikle ilgilenme sırasında zaman, temalaştırıl-

[a] En yakın.

maksızın "aralık" olarak anlaşılmaktadır. Beklentilendirerek-elde-tutan şimdileştirme, *aralığa* sahip "sürüp gitmeyi" tefsir edip "dışa" vurmaktadır, çünkü böylece tarihsel zamansallığın (bizatihi bilinmiyor olsa da) ekstatik *uzayıp gidişinin kendinde* açımlanışı sağlanmış olmaktadır. Burada "belirtilen" zamanın, başka bir özelliği kendini belli eder. Yalnızca "sürüp gitme" aralığa sahip değildir, ayrıca "şimdi," "sonra" ve "daha önce" de tarihlendirilebilme yapısı dolayısıyla hep aralığa sahiptir. Buradaki aralıklar farklı uzunluktadır: "Şimdi": teneffüste, yemekte, akşamleyin, yazın; "sonra": kahvaltının ardından, yukarıya çıkınca ve saire.

Beklentilendirerek-elde-tutan-şimdileştirici ilgilenme, kendine şöyle veya böyle zaman "tanımakta" ve ilgilenme sırasında bunu yapmaktadır. Bu sırada hesap edici özgül zaman belirtimine gitmemekte veya ondan önce yapmaktadır. Burada zaman, ilgilenici kendine-zaman-tanıma modusunda kendini tarihlendirmekte, bu maksatla çevreleyen-dünya içinde ilgilendiklerinden ve bir-hal-içinde-bulunmaya dayanan anlamada açımladıklarından hareket etmektedir yani "gün boyu" yapıp ettiklerinden yola çıkmaktadır. Dasein beklentilendirici biçimde ilgilendiklerinin içine soğurulduğunda ve kendinin umurunda olmayıp kendini unuttuğunda, kendine "tanıdığı" zamanı da söz konusu "tanıma" minvali yüzünden *örtük* kalmaktadır. Hergünkü ilgilenmeleri içinde "yaşayıp gidişi" sırasında Dasein zamanı, kesintisiz saf "şimdiler" ardışıklığını takip ediyormuşçasına anlıyor değildir. Dasein'ın kendine tanıdığı zaman, bu örtüklük yüzünden adeta boşluklara sahip olmaktadır. "Tükettiğimiz" zamana geri dönüp baktığımızda çoğu kere "günümüzü" yeniden biraraya getiremeyecek durumda oluruz. Boşluklu zamanın bu biraraya getirilemezliği, paramparçalık demek değildir ama. Çünkü hep açımlanmış olup ekstatik olarak *uzayıp giden* zamansallığın modusudur. 410

"Tanınan" zamanın "akıp gitme" minvalini ve ilgilenmenin onu az çok açık biçimde belirtme tarzını fenomenal bakımdan uygun biçimde açıklığa kavuşturabilmek için, hem kesintisiz bir "şimdiler akışı"nı savunan teorik "temsillerden" uzak durmalı, hem de Dasein'ın kendine zaman tanıdığı olanaklı minvallerin *onun ilgili varoluşuna uygun düşen bir zamana "sahip" olduğunu*, zaman tanımanın birincil olarak buradan belirlendiğini kavramak zorundayız.

Daha önce sahih ve gayrisahih varoluşu, onu temellendiren zamansallığın şimdileştirme modusları bakımından nitelendirmiştik. Buna göre, gayrisahih varoluşun kapalılığı-açma-kararsızlığı, beklentilendirmeyen-unutucu şimdileştirme modusu içinde zamanlaştırılmaktadır. Kapalılığı-açma-kararsızlığı içinde biri, böylesi bir şimdileştirme sırasında karşılaşılanlardan ve kendisine ilişen çeşitli olay ve rastlantılardan hareketle kendini anlamaktadır. Kapalılığı açma kararsızlığı içindeki biri, ilgilenilenlere hummalı biçimde *kendini* kaptırarak *zamanını* onlara yitirir. Bu yüzden de kendisi için karakteristik olan şu sözü sarfetmektedir: "Zamanım yok." Gayrisahih olarak varolan, biteviye zaman kaybeder ve asla zamana "sahip" olmaz. Öte yandan, sahih varoluşun zamansallığının ayırt edici özelliği, kapalılığı-açma-kararlılığı içindeyken asla zamanı kaybetmemesi ve "hep zamana sahip" olmasıdır. Çünkü kapalılığı-açma-kararlılığının zamansallığı, kendi şimdisi bakımından *içinde-bulunulan-an* karakterine sahiptir. Onun kendi durumunun sahih şimdileştirilişi idareyi ele geçirmez, bilakis oldum-olası gelecek içinde *tutulur*. İçinde-bulunulana-yönelik varoluş benin sahih, tarihsel *duruşu* anlamında mukadder ve bütüncül bir uzayıp gitme olarak kendini zamansallaştırmaktadır. Böylesi bir zamansal varoluş, durumun ondan talep ettiği şeyler *için* "hep" zaman bulabilmektedir. Ne var ki kapalılığı-açma-kararlı-

lığı, şuradalığı böylelikle yalnızca durum olarak açımlar. Bu yüzden de, kapalılığı-açma-kararlılığındaki birisi için açımlanmış olan, kapalılığı-açma-kararsızlığı göstererek zamanını kaybedeceği bir şey olarak görünmez.

Fiilen fırlatılmış olan Dasein, kendine zaman "tanıyabilmekte" veya onu kaybedebilmektedir, çünkü ekstatik olarak uzayıp giden zamansallık olarak ona zamansallık üzerine temellenen şuradalığın açımlanmışlığıyla belirli bir "zaman" tevdi edilmiştir.

Dasein açımlanmış olarak, fiilen başkalarıyla *birlikte-varolma* minvali içinde varolmaktadır. Dasein kendini kamusal ve ortalama anlaşılırlık içinde tutar. Hergünkü beraber-olmaklık sırasında tefsir ve ifade edilen "şimdi şu sırada," "sonra şunlar olduğunda" gibi belirtmeler, ilkece anlaşılırdır, ama yalnızca belirli sınırlar dahilinde açıkça 411
tarihlendirilmişlerdir. "En yakındakilerle" beraber-olmaklık sırasında çok sayıda kimse "birlikte" "*şimdi*" diyebilir ama hepsi de "şimdileri" birbirinden farklı biçimde tarihlendirebilir: şimdi, şu veya bu olurken. İfade edilen "şimdi," beraberce-dünya-içinde-varolmanın kamusallığı içinde söylenmiştir. Bu yüzden her bir Dasein'ın tefsir edilmiş, dile getirilmiş zamanı, kendi ekstatik dünya-içinde-varolmasının zemini üzerinde zaten hep *kamusal hale getirilmiştir.* Hergünkü ilgilenme kendini ilgilendiği "dünyadan" hareketle anladığı ölçüde, kendine tanıdığı "zamanı" *kendi zamanı olarak bilmez*, bilakis ilgilenmeleri sırasında *herkesin* hesap ettiği verili zamandan *faydalanır.* "Zamanın" kamusallığı ise, fiili Dasein'ın zamanla *açıkça ilgilendiği* ölçüde (yani onu bizzat hesaba kattığı takdirde) daha da nüfuz edici bir hal alır.

§ 80. İlgilenilen Zaman ve Zaman-İçindelik

Şimdilik kaydıyla şunu anlamak istemiştik: Zamansallık üzerine temellenmiş Dasein, kendi varoluşu esnasında

zamanla nasıl ilgilenmektedir? Zaman tefsir edici ilgilenme sırasında kendini dünya-içinde-varolma için nasıl kamusal hale getirmektedir? Fakat burada, dile gelen kamusal zamanın ne anlamda "*var*" olduğu tümüyle belirsiz kalmıştı, hatta ona bir *varolan* olarak hitap edip edemeyeceğimizi bile belirlememiştik. Kamusal zamanın "aslında yalnızca öznel" mi, yoksa "nesnel olarak gerçek" mi, yahut ikisi de değil mi, sorusuna cevap vermeden önce kamusal zamanın fenomenal karakterini daha keskin biçimde belirlememiz gerekmektedir.

Zamanın kamusal hale getirilmesi, daha sonra gelen ve ara sıra oluşan bir şey değildir. Dasein ekstatik-zamansal olarak hep açımlanmış bir varolan olarak *var* olduğu ve varoluşa anlamasal tefsir ait olduğu içindir ki ilgilenmeler sırasında zaman da kamusal hale gelmektedir. Herkes kendini *ona göre ayarlar* ve böylece o, herkes için şöyle veya böyle mevcut bulunur olur.

Zamanla ilgilenme, çevreleyen-dünyadaki vukubuluşların daha önce karakterize ettiğimiz tarihlendirilebilirliğinden hareketle icra edilebildiği halde, bu aslında hep zamanla ilgilenme ufku içinde cereyan etmektedir. Biz bu ufku, astronomik veya takvimsel *zaman hesabı* olarak biliyoruz. Bu ufuk tesadüfen meydana gelmiş değildir. Bilakis onun eksistensiyal-ontolojik zorunluluğu, Dasein'ın ihtimam-gösterme olarak temel konstitüsyonunda yatar. Dasein özü itibariyle fırlatılmış ve düşmüş olarak varolduğu için, kendi zamanını şu veya bu zaman hesabı minvaliyle ilgilenici biçimde tefsir eder. Zamanın "sahici" *kamusal hale getirilişi* tam da *onun içinde* zamanlaş-
412 tırılmaktadır. Dolayısıyla şunu demek şart olur: *Zamanın kamusal olarak "verili" olmasının sebebi, Dasein'ın fırlatılmışlığıdır.* Kamusal zamanın fiili zamansallıktan doğan anlaşılırlığını mümkün kılabilmek için, daha önce, ilgilenmenin zamansallığı içinde tefsir edilen zamanı esas itibariyle tarif etmek zorunda kalmıştık (özellikle

de zamanla ilgilenmenin özünün, tarihlendirmeler sırasında kullanılan rakamsal belirlemelerde *yatmadığını* göstermek için). Zaman *hesabının* eksistensiyal-ontolojik bakımdan kritik olan yönü, bu yüzden, zamanın nicelleştirilmesinde aranmamalıdır. Bilakis o, zamanla hesap eden Dasein'ın zamansallığından hareketle çok daha asli olarak kavranılmalıdır.

"Kamusal zaman," dünya-dahilinde el-altında-olanlar ile mevcut-olanların "içinde" karşılaşıldığı *zamandır*. Bu yüzden söz konusu Daseinsal olmayan varolanları *zaman-içinde* diye tabir etmek gerekir. Zaman-içindeliğin yorumu sayesinde, "kamusal zamanın" özüne çok daha asli bir bakış sağlayabileceğiz ve böylelikle onun "varlığını" sınırlandırma olanağı elde edebileceğiz.

Dasein'ın varlığı ihtimam-göstermedir. Bu fırlatılmış varolan, düşmüş olarak varolmaktadır. Fiili şuradalığıyla keşfettiği "dünyaya" tevdi ve ilgilenmek suretiyle ona tabi olarak Dasein, kendi dünya-içinde-varolabilirliğini öylesine beklentilendirir ki söz konusu var-olabilirliğinin nihayetinde mümtaz bir *ilintilik gösterdiği şeyle* "hesap" etmeye başlar. Hergünkü bir-şey-için-*bakışsal* dünya-içinde-varolma, *görme olanaklarına* yani aydınlığa sahip olmalıdır ki mevcut-olanlar dahilindeki el-altında-olanlarla ilgilenici biçimde meşgul olabilsin. Kendi dünyasının fiilen açımlanmışlığı dolayısıyla doğa Dasein için keşfedilmiş olur. Fırlatılmışlığı içinde gündüz ve gecenin birbirini takip etmesine teslim olmuştur. Aydınlığıyla gündüz, gerekli görüşü sağlamakta, gece ise onu Dasein'dan geri almaktadır.

Bir-şey-için-bakışsal ilgilenme içinde görme olanaklarını beklentilendiren Dasein, gün içinde yapıp ettiklerinden hareketle kendini anlamakta ve kendi zamanını "gündüz vakti" olarak belirlemektedir. İlgilendiğimiz "o vakit," en yakınımızdaki çevreleyen-dünyasal ilintililik ilişkisi içinde yer alan aydınlıkla yani güneşin doğmasıy-

la tarihlendirilmektedir. Güneş doğduğunda *şunu veya bunu yapma vaktidir*. Demek ki Dasein kendine tanımak zorunda olduğu zamanı, dünyaya tevdi olunmuşluğunun ufkundan çekip almaktadır ki bir-şey-için-bakışsal dünya-içinde-varolabilirliğin mümtaz bir ilintililiği burada söz konusu olmaktadır. İlgilenmelerimizde ışık ve ısı bağışlayan güneşin "el-altında-olmaklığından" yararlanırız. Güneş ilgilenmelerimiz sırasında tefsir ettiğimiz
413 zamanı tarihlendirmektedir. Bu tarihlendirmeden de "en doğal" zaman ölçüsü olan gün ortaya çıkmaktadır. Kendine zaman tanımak zorunda olan Dasein'ın zamansallığı sonlu olduğu için günleri de sayılıdır. "Gün içinde" denildiğinde, ilgilenici beklentilendirmelerimize ilgileneceği şeyleri "sonrası" için belirleyebilme yani günü bölümlere ayırabilme olanağı tanınmış olunmaktadır. Günün bölümlendirilmesi de yine zamanı tarihlendiren güneşin hareketlerine göre yapılmaktadır. Güneşin doğuşu gibi batışı veya öğle vakti de bu yıldızın işgal ettiği müstesna "konumlardır." Onun düzenli olarak geçip gidişiyle, dünyaya fırlatılmış olan, kendine zaman tanıyarak zamanlaştıran Dasein hesap etmektedir. Onun vukubuluşu, şuradalığa fırlatılmışlığımız yüzünden önceden çizilmiş zaman tefsiri bakımından *gündelik* bir vukubuluş olur.

Bize ısı ve ışık bağışlayan yıldızdan ve gökyüzünde işgal ettiği müstesna "konumlardan" hareketle yapılan tarihlendirme, "aynı gökkubbe altında" beraber-varolan "herkes" için her zaman ve aynı minvalde icra edilebilir hale gelir, hatta öncelikle, fikir birliği içinde icra edilen bir zaman belirtimi olur. Tarihlendiren, çevreleyen-dünya içinde mevcut olduğu halde, o anda ilgilenilen malzeme-dünyasıyla sınırlı değildir. Daha ziyade onda, çevreleyen-dünya doğası ve kamusal çevreleyen-dünya da hep birlikte keşfedilmiştir.[1] Herkesin kendi zamanını ifade edebildiği bu kamusal tarihlendirmeyle herkes aynı zamanda "hesap"

[1] Bkz. § 15, s. 66 vd.

da edebilmektedir. Böylelikle kamusal olarak kullanıma açık bir *ölçüden* yararlanılabilmektedir. Bu tarihlendirme, zamanı *zaman ölçümü* anlamında hesap etmektedir. Dolayısıyla, ona bir zaman ölçücüsü yani saat gerekmektedir. Burada şu yatmaktadır: *Fırlatılmış, "dünyaya" tevdi edilmiş, kendine zaman tanıyan Dasein'ın zamansallığıyla birlikte "saat" gibisinden bir şey de yani düzenli olarak yineleme özelliğiyle beklentilendirici şimdileştirme içinde erişime açık hale gelen bir el-altında-olan da birlikte keşfedilmiş olmaktadır.* Fırlatılmış olarak onun el-altında-olanların beraberinde var oluşu, zamansallık üzerine temellenmektedir. Saatin zemini/nedeni zamansallıktır. Saatin fiili zorunluluğunun olanak koşulu olarak zamansallık, aynı zamanda onun keşfedilirliğini de koşullandırmaktadır. Çünkü yalnızca dünya-dahilinde varolanın keşfedilirliği sayesinde karşılaşılan güneşin seyrinin beklentilendirerek-elde-tutan şimdileştirilişi, kamusal çevreleyen-dünyasal el-altında-olandan hareketle tarihlendirmeyi mümkün kılmakta ve bunu talep etmektedir.

Zamansallık üzerine temellenmiş Dasein'ın fiili fırlatılmışlığı sayesinde zaten hep keşfedilmiş olan "doğal" saat, çok daha elverişli saatlerin yapımını ve kullanımını 414
teşvik eder ve mümkün kılar. Öyle ki bu "yapay" saatler, söz konusu "doğal" saate göre "ayarlanmak" zorundadır ki doğal saatle birincil olarak keşfedilen zaman onunla erişime açılabilsin.

Zaman hesabının ve saat kullanımının oluşumunu eksistensiyal-ontolojik anlamı içinde ana hatlarıyla ifade etmeden önce, zaman ölçümü sırasında ilgilenilen zamanı daha tam olarak karakterize etmemiz gerekmektedir. Zaman ölçümü, ilgilenilen zamanı "sahici" biçimde kamusal hale getiriliyorsa eğer, söz konusu "hesap" edici tarihlendirme sırasında tarihlendirilenin kendini nasıl gösterdiği içinde kamusal zaman, fenomenal bakımdan örtüksüz olarak erişimimize açık olmalıdır.

İlgilenici beklentilendirme içinde kendini tefsir eden "sonra"nın tarihlendirilmesi şunu kapsar: Gün ağardıktan sonra günlük işlerimizin *vakti gelmiş olur*. İlgilenme sırasında tefsir edilen zaman, zaten hep *bir şeylerin vakti* olarak anlaşılmıştır. Bununla ilgili "şimdi şu ve şu olduğunda" ifadesi ya hep *bizatihi uygundur* ya da *uygun değildir*. "Şimdi"nin (ve tefsir edilen zamanın her modusu) yalnızca "şimdi şu olurken" demek değildir. Bilakis o, özü itibariyle tarihlendirilebilen olup yine özü gereği uygunluk veya uygunsuzluk yapısı ile belirlenmiştir. Tefsir edilmiş zaman, özü gereği "bir şeylerin vaktidir" ya da "bir şeylerin vakti değildir" karakterine sahiptir. İlgilenmenin beklentilendirerek-elde-tutan şimdileştirilişi, zamanı belirli bir ne-içinliğin ilintisi içinde anlamaktadır. Söz konusu ne-içinlik de nihayetinde Dasein'ın var-olabilirliğinin bir-şey-uğrunalığı tarafından tespit edilmiştir. Kamusal hale getirilen zaman, bu bir-şey-içinlik ilintisi sayesinde, bizim daha önce[1] *imlenim* diye ifade ettiğimiz *yapıyı* açığa çıkarmaktadır. O, dünyanın dünyasallığını tesis eder. Kamusal hale getirilen zaman, bir şeyin vakti olarak özü itibariyle dünya karakterine sahiptir. Bu yüzden zamansallığın zamanlaştırılması sırasında kamusal hale getirilen zamana biz *dünya-zamanı* diyoruz. Ona böyle dememizin nedeni, onun *dünya-dahilindeki* bir varolan olarak *mevcut-olması* değildir, zira o asla böyle bir şey olamaz. Dünya-zamanı dememiz, onun eksistensiyal-ontolojik bakımdan yorumladığımız anlamda *dünyaya ait olmasından* ileri gelmektedir. Dünya yapısının özsel ilintilerinin (örneğin "*bir-şey-içinlik*"), zamansallığın ekstatik-ufuksal konstitüsyonunun zemini üzerindeyken, kamusallaştırılan zamanla (örneğin "eğer şu olursa, bu olacaktır") nasıl bir ilişki içinde olduğunu aşağıda göstermek durumundayız. Ama yine de ilgilenilen zamanı yapısı itibariyle ancak şimdi eksiksiz biçimde

[1] Bkz. § 18, s. 83 vd ve § 69 c, s. 364 vd.

karakterize edebilecek duruma gelmiş bulunuyoruz: Tarihlendirilebilirdir, uzayıp gider, kamusaldır ve bu yapıya sahip olduğu için bizatih dünyaya aittir. Örneğin doğal-hergünkü minvalde ifade edilen her "şimdi," tematik 415
olmadığı ve önkavramsal olduğu halde bizatihi Dasein'ın ilgilenici kendine-zaman-tanıması sırasında anlaşılır.

Fırlatılmış-düşmüş olarak varolan Dasein'a ait doğal saatin açımlanmışlığı içinde aynı zamanda fiili Dasein tarafından hep icra edilen müstesna bir ilgilenilen zamanın *kamusal hale getirilişi* söz konusu olmaktadır. Bu, zaman hesabının mükemmelleştirilmesi ve saat kullanımının dakikleşmesi sayesinde daha da ileriye götürülür ve sabitlenir. Zaman hesabının ve saat kullanımının tarihsel gelişimini burada tarihbilimsel olarak ve olası türevlerini kapsayacak şekilde ele almayacağız. Ama eksistensiyal-ontolojik bakımdan şunu soracağız: Zaman hesabının ve saat kullanımının gelişim *yönüne* bakıldığında, Dasein'ın zamansallığının hangi zamanlaştırma modusu bunda kendini göstermektedir? Bu sorunun cevabıyla birlikte, *zaman ölçümünün* (yani ilgilenilen zamanın açıkça kamusallaştırılmasının) Dasein'ın *zamansallığı içinde,* hatta onun belirli bir zamanlaştırılma minvali içinde temellendiğinin daha asli bir anlayışı ortaya çıkmalıdır.

"Doğal" zaman hesabının analizinde temel aldığımız "ilkel" Dasein'ı "gelişmiş" Daseinla karşılaştırdığımızda, onun için gündüzün ve gün ışığının pek müstesna bir işleve sahip olmadığı görülecektir. Çünkü gelişmiş Dasein, geceyi bile gündüze çevirme "üstünlüğüne" sahiptir. Aynı şekilde, zamanın tespiti için doğrudan güneşe bakmamız ve konumunu belirlememiz de artık gerekmemektedir. Kendine has ölçüm gereçlerinin yapımı ve kullanımı sayesinde sırf bu iş için imal edilmiş saate bakılarak zamanı doğrudan okumak mümkün hale gelmiştir. Saat kaç sorusu, "ne kadar zaman" sorusudur aslında. Böyle bir zaman

okuması için belki örtülü kalacaktır ama, saat gereci kullanımı bile Dasein'ın zamansallığı üzerine temellenmektedir, çünkü kamusal zaman hesabının mümkün kılınması anlamındaki saat de "doğal" saate göre ayarlanmak zorundadır. Keza şuradalığın açımlanmışlığı sayesinde ilgilenilen zamanın tarihlendirilebilmesini mümkün kılan Dasein'ın zamansallığıdır. *Doğayı* keşfettikçe gelişen *doğal* saat anlayışımız, yeni zaman ölçüm olanaklarına yönerge sunmakta, bunlar da güneşten ve gökyüzü gözlemlerinden nispeten bağımsız olabilmektedir.

Fakat "ilkel" Dasein bile, zamanı gökyüzüne bakarak okuma bağımlılığından kendini sıyırmıştır, çünkü güneşin gökyüzündeki konumunu değil, her zaman el altında olan varolanın bıraktığı gölgeyi zaman ölçümü için
416 kullanabilmektedir. Örneğin bu, "çiftçi saati" denilen ve eski çağda kullanılan en basit biçimiyle gerçekleştirilebilmektedir. Buna göre, hepimize eşlik eden gölgemiz, güneşin gökyüzündeki farklı konumlarına göre farklı suretlerde düşmektedir. Gün içindeki farklı gölge boylarını "her zaman" ölçmek mümkün olabilmektedir. Her birimizin vücut ve ayak boyları farklı da olsa, ikisi arasındaki *oran* belirli bir kesinlik derecesi içinde sabit kalmaktadır. Örneğin ilgilenilecek bir buluşma söz konusuysa, bunun kamusal zaman belirlenimi şu şekle sahip olabilmektedir: "Gölge şu kadar ayak uzunlukta olduğunda şurada buluşalım." Burada, en yakın çevreleyen-dünyamızın çizdiği dar sınırlar içindeki beraber-olmaklığımız, açıkça dile getirilmemiş olsa da gölgenin uzunluğunun ölçüldüğü "yerin" kutupsal yüksekliği bakımından aynı kabul edilmiş olmaktadır. Dasein böyle bir saati yanında taşımak zorunda bile değildir, çünkü o bir anlamda saatin kendisidir.

Kamusal güneş saatlerindeyse belirli bir gölge çizgisi, güneşin gökyüzündeki hareketine ters olarak bir rakam şeridi üzerinde hareket etmektedir. Bunu daha fazla ta-

rif etmeye gerek yoktur. Peki ama, gölgenin rakam şeridi üzerindeki yerine baktığımızda neden zaman gibisinden bir şeyi bulmuş oluruz? Zira ne gölge, ne de rakamlara bölünmüş şerit zamanın kendisidir. Aynı şekilde, onlar arasındaki uzamsal ilişki de zaman değildir. "Güneş saatinden" veya herhangi bir cep saatinden doğrudan okuduğumuz zaman nerededir acaba?

Zamanı okumak neyi imler? "Saate bakmak" yalnızca şu demek değildir herhalde: el-altındaki-gerecin geçirdiği değişimleri izlemek ve kolların konumlarını gözetlemek. Saati kullanırken saat kaç dediğimizde, ister açık olsun ister değil, aslında *şunu demiş oluruz*: *Şimdi* saat şu; *şimdi* şunu yapma vakti; *şimdi* değil, daha vakti var; filan saatte görüşmek üzere... Demek ki saate-bakma, kendine-zaman-tanıma üzerine temellenmekte ve onun tarafından idare edilmektedir. En elementar zaman hesabı sırasında kendini göstermiş olan şey, burada şimdi daha da açık hale gelmektedir: Saate bakmak suretiyle kendini *zamana göre yönlendirmek*, özü itibariyle *şimdi-demektir*. Bu o kadar "kendiliğinden anlaşılır" ki ona hiç dikkat etmeyiz. Burada, şimdinin bütün yapısal envanterinin (yani tarihlendirilebilirlik, uzayıp gidiş, kamusallık ve dünyasallığın) tamamen anlaşılmış ve *tefsir* edilmiş olduğunu fark bile etmeyiz.

Oysa şimdi-demek, bir *şimdileştirmenin* sözlü ifadelenişi olup elde tutucu beklentilendirmenin birliği içinde kendini zamanlaştırmadır. Saatin kullanılmasıyla icra edilen tarihlendirmenin, bir mevcut-olanın müstesna şimdileştirilişi olduğu görülmektedir. Tarihlendirme yalnızca mevcut-olanı referans almakla kalmaz, bilakis 417
böylesi bir ilinti kurmanın kendisi *ölçüm* karakterine sahiptir. Ölçüm değeri doğrudan okunabilmektedir. Fakat bunda şu da yatmaktadır: Ölçülecek bir mesafenin içinde belirli bir ölçeğin bulunduğunu anlamış oluruz yani onun *mevcutluğunun* ne-kadarlığı bununla belir-

lenmiş olur. Ölçüm, mevcut olan mesafe içinde mevcut olan ölçeğin şimdileştirilmesiyle zamansal olarak tesis edilmektedir. Ölçek idesi içinde yatan değişmezlik, onun herkes için ve her zaman sürekli olarak mevcut-olması demektir. İlgilenilen zamanın *ölçülerek* tarihlendirilmesi, onu, şimdileştirme bakımından bir mevcut-olana göre tefsir etmektedir. Böylece o, bir ölçek ve ölçülmüş bir şey olarak yalnızca müstesna bir şimdileştirme aracılığıyla erişilebilir hale gelir. Ölçerek tarihlendirme sırasında, mevcut olanların şimdileştirilişi özel bir önceliğe sahip olduğundan, saatten ölçerek zaman okuma da özel bir vurguyla kendini şimdi olarak dile getirmektedir. Dolayısıyla, *zaman ölçümü* yapıldığında zaman *kamusal hale getirilmiş* olur. Böylelikle onunla, herkes ve her zaman için "şimdi ve şimdi ve şimdi" olarak karşılaşılır. Saat üzerinden "evrensel" olarak erişilebilir zaman, böylece adeta *mevcut-olan şimdi-çokluğu* olarak mevcut bulunur. Bu sırada zaman ölçümünün tematik olarak bizatihi zamana yönlenmiş olması gerekmez.

Fiilen dünya-içinde-varolmanın zamansallığı aslen mekanın açımlanışını mümkün kıldığı, mekansal Dasein ise hep keşfedilmiş bulunan bir şuradanlıktan hareketle kendi Daseinsal buradalığını tayin ettiği için, Dasein'ın zamansallığı içinde ilgilenilen zaman, kendi tarihlendirilebilirliği bakımından hep Dasein'ın işgal ettiği yere bağlı kalmaktadır. Belirli bir yere bağlanan zaman değildir. Bilakis tarihlendirilebilirliğin mekansal-yersel olana bağlanabilmesinin olanak koşulu zamansallıktır. Öyle ki o, bir ölçü olarak herkes için böylece bağlayıcı olur. İlk önce zaman mekana kenetleniyor değildir. Bilakis zaman ile sözüm ona kenetlenmiş olan "mekanla," zamanla ilgilenen zamansallığın temeli üzerinde karşılaşılabilmektedir. Hem saatin, hem de zaman hesabının Dasein'ın kendisini tarihsel olarak tesis eden *zamansallık* üzerine temellenmesi yüzündendir ki saat kullanımının ontolo-

jik bakımdan bizzat tarihsel olduğu ve bizatihi her saatin belirli bir "tarihe sahip olduğu" gösterilebilmektedir.[1]

Zaman ölçümüyle kamusallaşan zaman, mekansal 418
ölçü oranlarından hareketle tarihlendirildiği için mekana dönüşüyor değildir. Aynı şekilde, zaman *ölçümünün* eksistensiyal-ontolojik bakımdan özü, tarihlendirilen "zamanın" *uzam* mesafeleri ve bir mekansal nesnenin *yer* değişiminden hareketle sayısal olarak belirlenmesi de değildir. Zira ontolojik bakımdan kritik olan, ölçümü mümkün kılan spesifik *şimdileştirmedir*. "Uzamsal" olarak mevcut-olandan hareketle yapılan tarihlendirme, zamanın mekansallaştırması demek değildir o halde. Çünkü sözüm ona mekansallaştırma denilen bu işlem, şimdi içindeki her mevcut-olan varolanın kendi mevcutluğu içinde şimdileştirilmesinden ibarettir aslında. Özü gereği zorunlu olarak şimdi-diyen zaman ölçümü sırasında, ölçülenin kendisi adeta unutulmakta ve mesafe ile sayıdan başka hiçbir şey ortada kalmamaktadır.

Zamanla ilgilenen Dasein'ın kaybedeceği zaman ne kadar az ise, o kadar "kıymetli" ve saatler de o denli *elverişli* olmaktadır. Bundan böyle zaman, yalnızca "dakik" biçimde belirlenmekle kalmayacak, zaman belirlemenin kendisi de mümkün olduğunca az zaman alacak şekilde yapılarak başkalarının zaman belirtimleriyle de uyumlu olacaktır.

Şimdilik kaydıyla görevimiz, saat kullanımı ile kendine zaman tanıyan zamansallık arasındaki "ilişkiyi"

---

[1] Zaman *ölçümünün* görecelik teorisi meselesine burada girmeyeceğiz. Bu ölçümün ontolojik temellerinin açıklığa kavuşturulması, öncelikle dünya-zamanının ve zaman-içindeliğin Dasein'ın zamansallığından hareketle açıklığa kavuşturulmuş olmasını ve aynı şekilde doğayı keşfetmenin eksistensiyal-zamansal [418] konstitüsyonunun ve esasen ölçmenin zamansal anlamının açığa kavuşturulmuş olmasını gerektirmektedir. Fiziksel ölçüm teknikleri aksiyomatiği, bu araştırmalar üzerine *dayanmakta* ve zaman meselesini kendi başına açıp serimleyememektedir.

esas itibariyle ortaya koymaktı. Nasıl ki gelişmiş bir astronomik zaman hesabının somut analizi, doğa keşfinin eksistensiyal-ontolojik yorumu kapsamında yer alıyorsa, takvimsel tarihbilimsel "kronolojinin" temeli de yalnızca tarihbilimsel bilginin eksistensiyal analizi dairesi içinde açığa çıkarılabilmektedir.[1]

419 Zaman ölçümü, zamanı vurgulu biçimde kamusal hale getirir. Ancak bu yolla, bizim genel olarak "zaman" dediğimiz bilinir hale gelir. İlgilenme esnasında her nesneye "kendi zamanı" tayin edilir. Her dünya-dahilindeki varolan gibi bunlar da zamana "sahiptirler," çünkü onlar da esasen "zaman içinde" vardırlar. Dünya-dahilinde varolanlarla onun "içinde" karşılaştığımız zamanı, dünya-zamanı olarak biliyoruz. Zamansallığın ekstatik-ufuksal konstitüsyonuna ait olarak onun temeli üzerine bina edilmiş dünya-zamanı, dünyayla *aynı* aşkınlığa sahiptir. Dünyanın açımlanmışlığıyla beraber dünya-zamanı da kamusallaşır. Böylelikle, *dünya-dahilindeki* varolanlarla zamansal olarak ilgilenilen var olma, onları "zaman için-

[1] Kronolojik zamanı ve "sayı olarak tarih düşmeyi" ilk yorumlama denemesi olarak yazarın Freiburg Üniversitesi'ndeki doçentliğe atanma dersine (bahar yarıyılı 1915) bkz. "Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft," *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, c. 161 (1916), s. 173 vd. Sayı olarak tarih düşme, astronomik olarak hesaplanan dünya-zamanı ile Daseinın zamansallığı ve tarihselliği arasındaki ilişkiler, daha ileriye gidecek bir araştırmaya ihtiyaç duymaktadır. – Ayrıca bkz. G. Simmel, *Das Problem der historischen Zeit*, *Philosophische Vorträge veröffentlicht von der Kantgesellschaft Nr. 12*, 1916. – Tarihbilimsel kronolojinin gelişimine dair iki eser temellendiricidir: Josephus Justus Scaliger, *De emendatione temporum* (1583) ile Dionysius Petavius S.J., *Opus de doctrina temporum* [419] (1627). – Eski çağda zaman hesabına ilişkin bkz. G. Bilfinger, *Die antiken Stundenangaben* (1888). G. Bilfinger, *Der bürgerliche Tag. Untersuchungen über den Beginn des Kalendertages im klassischen Altertum und im christlichen Mittelalter* (1888). – H. Diels, *Antike Technik*, 2. basım (1920), s. 155-232 vd. *Die antike Uhr*. – Yakın zamanlarda kronoloji alanıyla ilgili olarak bkz. Fr. Rühl, *Chronologie des Mittelalters und der Neuzeit* (1897).

de" karşılaşılan varolanlar olarak bir-şey-için-bakışsal olarak anlar.

Mevcut-olanların "içinde" hareket ettikleri veya hareketsiz bulundukları zaman *"nesnel" değildir*, eğer bununla dünya-dahilinde karşılaşılan varolanların bizatihi-mevcut-oluşu ifade edilmek isteniyorsa. Keza zaman *"öznel" de değildir*, eğer bundan bir "öznede" mevcut-olma ve mevcut-bulma anlaşılıyorsa. *Dünya-zamanı her türlü olası nesneden çok daha "nesneldir" çünkü dünya-dahilindeki varolanların olanak koşulu olarak dünyanın açımlanmışlığıyla beraber hep zaten ekstatik-ufuksal olarak "nesneleştirmektedir."* Bu yüzden dünya-zamanı, Kant'ın görüşünün aksine, hem fiziksel hem de psişik olanda *doğrudan mevcut bulunmaktadır*, fiziksel olan dolayımıyla değil. Çünkü "zaman" öncelikle kendini tam da gökyüzünde gösterir yani kendimizi *ona göre yönlendirdiğimizde* onu doğal olarak bulduğumuz yerde tezahür etmektedir. Öyle ki "zaman" çoğu kere bizatihi gökyüzüyle bile özdeşleştirilmektedir.

Oysa dünya-zamanı, her türlü olası özneden çok daha "özneldir" çünkü fiilen varolmakta olan benliğin varlığı demek olan doğru biçimde anlaşılmış ihtimam-göstermenin varlığı ile mümkün olmaktadır. "Zaman" ne "öznede," ne de "nesnede" mevcuttur. Ne "içtedir" ne de "dışta." Bilakis o, her türlü öznellik ve nesnellikten *"öncedir."* Çünkü zaman, bu "önce" oluşun bile olanak koşulunu oluşturmaktadır. Zamanın "varlığı" var mıdır ki? Eğer yoktur dersek, o halde zaman bir yanılsama mıdır, yoksa her türlü olası varolandan "çok daha varolan" mıdır? Araştırmamız bu türden sorularla devam ettiğinde daha önce hakikat ile varlık arasındaki ilişkinin irdelenmesi[1] sırasında karşımıza çıkan aynı "sınırlara" gelip çatacaktır. Bu soruların cevabı ne olursa olsun, yahut öncelikle asli biçimde sorulmaya başlanmış olsun, her şeyden 420

[1] Bkz. § 44 c, s. 226 vd.

önce yapılması gereken şey, ekstatik-ufuksal zamansallığın *dünya*-zamanı gibisinden bir şeyi (ki o, el-altında-olanların ve mevcut-olanların zaman-içinde oluşlarını tesis eder) zamanlaştırdığını anlamak gerekecektir. Yine de bu varolana, kati anlamda "zamansal" diyemeyiz. Daseinsal olmayan her varolan gibi o da zamansızdır – ister reel olarak mevcut olsun, isterse de ortaya çıksın ve ortadan kaybolsun veya "ideal" olarak var olsun.

Demek ki eğer zamansallığın zamanlaştırılmasına dünya-zamanı ait ise, ne "öznelci" biçimde ortadan kaldırılabilir, ne de kötü bir "nesnelleştirmeyle" "şeyleştirilebilir." Her iki yola da sapmayacaksak eğer (berrak bir kavrayışla yani yalnızca ikisi arasında gidip gelen güvensiz bir kararsızlıkla değil), hergünkü Dasein'ın kendi en yakın zaman anlayışından hareketle "zamanı" teorik olarak nasıl kavradığını ve bu zaman kavramının (ve onun hakimiyetinin) onda dile getirilmeye çalışılan asli zamanı yani *zamansallık olarak* zamanı anlamamızı nasıl engellediğini anlamamız gerekmektedir. Kendine zaman tanıyan hergünkü ilgilenmelerimiz, "zaman içinde" karşılaştığımız dünya-dahilindeki varolanlarda "zamanı" bulmaktadır. Bu yüzden, alelade zaman kavramının oluşumunu açıklığa kavuşturabilmek amacıyla zaman-içindelikten başlamak gerekir.

§ 81. Zaman-İçindelik ve Alelade Zaman Kavramının Oluşumu

Hergünkü bir-şey-için-bakışsal ilgilenmelerimiz için "zaman" gibisinden bir şey kendini öncelikle nasıl göstermektedir? Hangi ilgilenici, malzeme kullanıcı meşguliyetlerimiz içinde zaman *açıkça* erişilebilir olmaktadır? Eğer dünyanın açımlanmışlığıyla zaman kamusal hale geliyorsa ve eğer dünyanın açımlanmışlığına ait dünya-dahilindeki varolanların keşfedilmişliği hep ilgileni-

len bir şey oluyorsa (Dasein'ın *kendisiyle* hesaplaşarak zamanı hesapladığı takdirde), "herkesin" kendini açıkça *zamana göre yönlendirdiği* asıl tutum, saat kullanımı olacaktır. Saat kullanımının eksistensiyal-zamansal anlamı, hareket halindeki saat kollarının şimdileştirilmesi olarak ortaya çıkmaktadır. Saat kollarını şimdileştirilerek *takip etmek* aslında *saymaktır*. Söz konusu şimdileştirme, beklentilendiren elde tutuşun ekstatik birliği içinde kendini zamanlaştırmaktadır. "Daha önce"yi *şimdileştirerek* 421
elde tutmak şu demektir: Şimdi-diyerek öncenin ufkuna yani artık-şimdi-değile açık olmak. "Sonra"yı *şimdileştirerek beklentilendirmek* ise şu demektir: Şimdi-diyerek daha ileride olanın ufkuna yani henüz-şimdi-değile açık olmak. *Kendini böylesi şimdileştirmelerde gösterene zaman denir*. O halde, kendine zaman tanıyan bir-şey-için-bakışsal ilgilenici saat kullanımının ufkunda kendini açığa çıkaran *zamanın* tanımı nedir? *Hareket halindeki saat kolunun şimdileştirici ve sayıcı takibi esnasında sayılandır. Öyle ki öncesi ve sonrasına açık olan elde tutma ve beklentilendirmenin ekstatik birliği içindeki şimdileştirmenin kendini bu surette zamanlaştırmasıdır*. Fakat bu, Aristoteles'in zamana dair verdiği tanımın eksistensiyal-ontolojik tefsirinden başka bir şey değildir: *touto gar estin ho khronos, arithmos kineseos kata to proteron kai husteron*. "Zira şudur zaman: önce ile sonranın ufku içinde karşılaşılan devinimin sayılanı."[1] İlk bakışta bu tanım epey tuhaf gelebilir. Fakat Aristoteles'in bu tanımı elde ettiği eksistensiyal-ontolojik ufku sınırlandırdığımızda ise bir o kadar "kendiliğinden anlaşılır" ve hakiki olacaktır. Bu surette açığa çıkan zamanın menşeini Aristoteles sorunsallaştırmamaktır. Onun zaman yorumu, "doğal" zaman anlayışı yönünde hareket etmektedir daha çok. Fakat hem bizzat onun kendisi, hem de onun içinde anlaşılan varlık, mevcut araştırmamız nedeniy-

[1] Bkz. *Fizik*, 4: 11, 219 b 1 vd.

le ilkece sorunsallaştırıldığı için, ancak varlık sorusunu çözdükten *sonra* Aristoteles'in zaman analizini tematik olarak yorumlamak mümkün olabilecektir. Öyle ki antik çağ ontolojisinin eleştirel olarak sınırlandırılmış soru formülasyonun müspet olarak sahiplenilişi bakımından ilkesel bir öneme kavuşmaktadır.[1]

Zaman kavramıyla ilgili daha sonraki bütün irdelemeler, *ilkesel olarak* Aristoteles'in tanımına sadık kalmıştır. Bir başka deyişle zaman, bir-şey-için-bakışsal ilgilenmeler sırasında göründüğü şekliyle temalaştırılmıştır hep. Buna göre zaman, "sayılandır" yani *devinen* saat kolunun (veya gölgenin) şimdileştirilişi esnasında söylenen ve her ne kadar tematik olmasa da ima edilendir. Devindirilenin kendi devinimi içinde şimdileştirilmesi sırasında şöyle denir: "Şimdi burada, şimdi burada ve saire." Sayılanlar şimdilerdir. Ve bunlar da "birazdan olmayacak" ve "artık şimdi değil" olarak kendilerini "her bir şimdide" gösterirler. Saat kullanımı sırasında "görülen" bu dünya-zamanı minvaline biz *şimdi-zamanı* diyoruz.

422 Kendine zaman tanıyan ilgilenmelerimiz zamanla ne kadar "doğal" biçimde hesap ederse, bizatihi dile getirilen zamanda kendini o kadar az tutmakta ve hep kendi zamanına sahip olan ilgilendiği malzemeye kendini o kadar kaybetmektedir. İlgilenmelerimiz, zamanı ne kadar "doğal" biçimde belirleyip belirtiyorsa (yani bizatihi zamanı ne kadar az temalaştırıyorsa), ilgilenilende şimdileştirici-düşmüş var olma (ister sözle olsun, isterse olmasın) şunu diyor olacaktır: şimdi, sonra, önce. Böylelikle alelade zaman anlayışı için zaman, sürekli "mevcut olan" ama aynı zamanda ortadan kaybolan ve ortaya çıkan şimdilerin ardışıklığı olarak kendini gösterecektir. Bu suretle zaman bir peşpeşelik, şimdiler "akışı," "zamanın akıp gidişi" olarak anlaşılacaktır. *İlgilendiğimiz dünya-zamanının bu tefsirinde ne yatmaktadır*?

[1] Bkz. § 6, s. 19-27.

Cevaba ulaşmak için dünya-zamanın *eksiksiz* öz yapısına geri gitmeli ve alelade zaman anlayışının bildiği şeyleri bununla karşılaştırmalıyız. İlgilendiğimiz zamanın birinci öz momenti olarak *tarihlendirilebilirlik* ortaya çıkmıştı. Bu, zamansallığın ekstatik konstitüsyonu üzerine temellenmektedir. Özü itibariyle "şimdi," şimdi-şunlar-olurken demektir. İlgilenmelerimiz sırasında anlaşılan ve fakat bizatihi kavranmamış olan tarihlendirilebilir şimdiler ya uygundurlar ya da değil. Şimdi yapısına *imlenim* aittir. Bu yüzden, ilgilenilen zamana *dünya*-zamanı demiştik. Alelade zaman tefsirinde zaman, şimdiler dizisi olarak anlaşılıyordu. Ama burada o, hem tarihlendirilebilirlikten, hem de imlenimsellikten *yoksundur*. Zamanı saf ardışıklık olarak karakterize edince, her iki yapı da "meydana *çıkmamış*" olur. Alelade zaman tefsiri onu *örter*. Şimdinin tarihlendirilebilirliği ve imlenimselliği üzerine temellenen zamansallığın ekstatik-ufuksal konstitüsyonu bu örtme yüzünden *tesviye edilmektedir*. Şimdiler adeta ilintilerinden koparılmış olmakta ve bir dizi kopuk şeylere dönüşürken yalnızca ardışıklığı oluşturmakla kalmaktadırlar.

Alelade zaman anlayışının icra ettiği dünya-zamanının bu tesviye edici örtüşü tesadüfi değildir. Bilakis hergünkü zaman tefsiri kendini tam da yalnızca ilgilenici sağduyunun bakış yönünde tuttuğu ve yalnızca onun ufku içinde kendini "göstereni" anladığı *için* bu yapılar kaybolmaktadır. İlgilenici zaman ölçümü sırasında sayılanlar (yani şimdiler), el-altında-olanlar ve mevcut-olanlarla ilgilenmelerimiz sırasında birlikte anlaşılmaktadır. İşte *bu* zaman ilgilenmeleri, birlikte anlaşılan zamana bizatihi geri döndüğünde ve onu "temaşa" ettiğinde şimdileri görür. Çünkü onlar da şu veya bu şekilde "şuradadırlar," *bu* varlık anlayışının ufku içindedirler ve ilgilenmelerimiz hep onun tarafından yönetilmektedirler.[1] Bu nedenle 423
şimdiler, şu veya bu minvalde *birlikte mevcutturlar*: Yani

[1] Bkz. § 21, özellikle s. 100 vd.

hem varolanlarla karşılaşılmakta, *hem de* şimdilerle. Şimdilerin birer nesne gibi mevcut oldukları açıkça ifade edilmese de, ontolojik bakımdan onlar mevcut-olmaklık ufku içinde "görülürler." Şimdiler *kaybolup gitmekte*, bu gidenler de geçmişi oluşturmaktadır. Şimdiler *çıka-gelmekte*, bu gelenler de "geleceği" sınırlandırmaktadır. Ama dünya-zamanının şimdi-zamanı olarak alelade yorumu dünya, imlenim, tarihlendirilebilirlik gibisinden şeyleri kendi erişimine açabilecek herhangi bir ufka sahip değildir. Bu yapılar zorunlu olarak örtülü kalmaktadır. Üstelik alelade zaman tefsiri bu örtüşü, kendine özgü zaman karakterizasyonunu kavramsal olarak ifade ettiği minvali dolayısıyla daha da pekiştirmektedir.

Şimdiler ardışıklığı, şu veya bu şekilde mevcut-olan bir şey olarak ele alınmaktadır, çünkü onun kendisi de "zaman içinde" ilerlemektedir. Şöyle diyoruz: Her şimdinin *içinde* bir şimdi vardır, her şimdiyle *birlikte* şimdiler de yok olup gitmektedir. Her şimdinin içinde hep başka bir şimdi gelip gidiyor da olsa her şimdinin *içinde* bir şimdi şimdidir, bizatihi *kendisi olarak* mevcuttur. O *böylece* değişip durduğu halde hep kendini sürekli kendisi olarak mevcut olan şeklinde gösterir. Bu yüzden Platon bile bu bakış yönünden hareketle zamanı ortaya çıkan ve ortadan kaybolan şimdiler ardışıklığı olarak görmüş ve zamanı ebediyetin sureti diye ifade etmek durumunda kalmıştır: *eiko d'epenoei kineton tina aionos poiesai, kai diakosmon hama ouranon poiei menontos aionos en heni kat'arithmon iousan aionion eikona, touton hon de khronon onomakamen.*[1]

Şimdiler ardışıklığı kesintisiz ve eksiksizdir. Şimdiyi istediğimiz kadar "parçalarına ayırıp" içine girmeye çalışalım, karşılaştığımız hep şimdidir. Herkes zamanın sürekliliği, parçalarına ayrılamaz bir mevcut-olanın ufku içinde görülmektedir. Sürekli mevcut-olanı ontolojik

[1] Bkz. *Timaios*, 37 d 5-7.

bakımdan cihet almak suretiyle zamanın sürekliliği meselesi aranmaya çalışılmakta veya bu bir çıkmaz olarak ortada bırakılmaktadır. Fakat bu sırada, dünya-zamanının özgül yapısı mecburen *örtülü* kalmak durumundadır, çünkü dünya-zamanı, ekstatik olarak temellenmiş olan tarihlendirilebilirlikle birlikte *uzayıp gitmektedir.* Zamanın uzayıp gitmesi burada, kendini zamanla ilgilenmek suretiyle kamusal hale getiren zamanın ekstatik birliğinin ufuksal *uzayıp-gidişi* olarak anlaşılmaz. Her bir anlık şimdide bile *yine hep* şimdinin var olması, her şimdinin çıkageldiği *daha da* "öncesinden" hareketle kavranmak zorundadır: yani mevcut-olanın sürekliliğine yabancı olan zamansallığın ekstatik uzayıp-gidişinden 424
hareketle. Öte yandan o da, mevcut-olan bir sürekli-olana erişim olanağının koşulunu temsil etmektedir.

Alelade zaman yorumunun ana tezi olan zamanın "sonsuz" olduğu fikri, dünya-zamanının bu surette nasıl tesviye edilip örtüldüğünü, böylelikle de esasen zamansallığın üzerinin örtüldüğünü en çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır. Buna göre zaman, öncelikle kesintisiz bir şimdiler dizisi olarak kendini göstermektedir. Şimdi zaten hem az önce, hem de hemen şimdidir. Bu zaman karakterizasyonu birincil olarak ve yalnızca *bu diziye* ilişkin olarak kalırsa, onda ilkesel olarak ne bir başlangıç, ne de bir son bulabiliriz. Çünkü her bir son şimdi olarak bir başka şimdi olacak ve hemen-şimdi-değil haline gelecek yani artık-şimdi-değil anlamındaki zaman olarak geçmişe ait olacaktır. Her bir yeni şimdi ise, az-önce-şimdi-değildi olarak henüz-şimdi-değil anlamındaki zaman olarak "geleceğe" ait olacaktır. Bu nedenle, zaman "her iki yönde" sonsuz olacaktır. Zamanla ilgili böyle bir tez, *mevcut-olan şimdiler-akışını serbestçe askıda tutan bir kendinde-olmaklığı* cihet aldığı için mümkün olabilmektedir. Öyle ki şimdi fenomeni tarihlendirilebilirlik, dünyasallık, uzayıp gitme ve Daseinsal kamusallık bakı-

mından tamamen örtülmekte ve tanınamaz bir fragman haline düşürülmüş olmaktadır. Eğer "herkes gibi" bakış yönümüzü mevcut-olmak ve mevcut-olmamaklığa dayandırak şimdiler dizisini "sonuna kadar" düşünürsek, asla bir son bulamayız. Zamanı *bu şekilde* sonuna kadar *düşünmenin* onu hep zaman içinde *düşünmek demek olduğundan* hareketle de onun sonsuz olarak *var olduğu* sonucunu çıkarsarız.

Dünya-zamanının tesviyesi ve zamansallığın örtülmesi hangi temele dayanmaktadır? Hazırlık niteliğinde olarak *ihtimam-gösterme* diye yorumladığımız[1] Dasein'ın bizatihi varlığına dayanmaktadır. Fırlatılmış-düşmüş Dasein, öncelikle ve çoğunlukla kendini ilgilendiklerinde kaybetmiştir. Bu kaybedilmişlik, Dasein'ın kendi sahih varoluşundan (biz ona öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı demiştik) örtücü kaçışını açığa vurmaktadır. İlgilenmelerimiz sırasındaki kaçışta *ölümden* kaçış yani dünya-içinde-varolmanın *bitişinden* bakışını kaçırma yatmaktadır.[2] Bir şeyden bu bakışı kaçırma, kendi başına, bitişe *doğru* olan ekstatik *müstakbel* varlığın bir modusudur. Sonluluktan bakış kaçırma olarak düşmüş-hergünkü Dasein'ın gayrisahih zamansallığı, sahih müstakbelliği ve böylelikle esasen zamansallığı yanlış anlamak mecburiyetinde kalacaktır. Üstelik, alelade Dasein anlayışı herkes tarafından yönlendiriliyorsa eğer, kamusal zamanın "sonsuz" olduğuna ilişkin kendini unutmuş "temsil" iyice pekiştirilmiş olur. Herkes hiçbir zaman ölmez çünkü *ölemez.* Zira ölüm
425 hep kendi ölümümdür ve sahih olarak ancak öne-koşucu kapalılığı-açma-kararlılığı içinde varoluşa-dair biçimde anlaşılabilir. Hiçbir zaman ölmeyen ve bitişe doğru varlığı yanlış anlayan herkes, ölümden kaçışa karakteristik bir tefsir sağlar: Bitişe "daha çok zaman var" denilir. Buradaki zamana-sahip-olma, kaybedebilirlik anlamında ken-

[1] Bkz. § 41, s. 191 vd.

[2] Bkz. § 51, s. 252 vd.

dini ortaya koymaktadır: "önce şu, sonra şu, daha sonra bir de şu ve...." Bu, zamanın sonluluğunu anlamak demek değildir. Bilakis bu, ilgilenmelerimiz sırasında daha gelecek ve "sürüp gidecek" olan zamandan mümkün olduğunca çok şey koparıp almaktan başka bir şey değildir. Kamusal olarak zaman, herkesin kendine aldığı ve alabildiği bir şeydir. Tesviye edilmiş şimdiler ardışıklığının, menşeini münferit Daseinların hergünkü beraber-varoluşunun zamansallığından aldığı tümüyle örtülmektedir. "Zaman içinde" mevcut-olan bir insan artık varolmadığında "zamanın" akışı bundan hiç etkilenir mi ki? Zaman akmaya devam eder, "eskiden" olduğu gibi yeni bir insan "yaşama dahil olduğunda." Herkes yalnızca kamusal zamanı bilir ki o da tesviye olmuştur ve herkese yani hiç kimseye aittir.

Fakat nasıl ki ölümden kaçılırken bile o bizi takip etmeye devam ediyorsa ve bakışımızı ondan kaçırırken bile onu görmek zorunda kalınıyorsa, yalnızca akıp giden, etkisiz, sonsuz şimdiler dizisi de kendini tuhaf bir meçhullükle Dasein'ın "üzerine" serer. Neden şöyle deriz: Zaman *akıp gidiyor*? Ama neden zaman oluşuyor demiyoruz *aynı* vurguyla? Zira saf şimdiler ardışıklığı bakımından her ikisini de aynı hakla söyleyebiliriz. Zamanın *akıp gidişinden* söz edildiğinde Dasein, zamanla ilgili olarak kabul edebileceğinden çok daha fazlasını yani *zamansallığı* anlamış olur aslında. İçinde dünya-zamanının zamanlaştırıldığı zamansallık, her ne kadar üzeri örtülüyor da olsa asla *tam olarak kapalı kalmamaktadır*. Zamanın akıp gidişinden söz ettiğimizde şu "deneyimi" dile getirmiş oluruz: Zaman ele avuca sığmaz. Bu "deneyim," zamanı elde tutma isteğimiz üzerine temellenmektedir. İşte burada, "içinde-bulunulan-anların" gayrisahih beklentilendirişi söz konusudur. Öyle ki elimizden kayıp giden anlar hemen *unutuluverir*. Gayrisahih varoluşun şimdileştirici-unutucu beklentilendirişi, zamanın akıp gidişi denilen alelade deneyimin olanak koşuludur. Dasein kendini-ön-

celeme içinde müstakbel olduğu için, beklentilendirici biçimde şimdiler ardışıklığını *elden-kaçırılarak*-yok-olup-giden bir şey olarak anlamak zorundadır. *Kaçıp giden zamanı Dasein, kendi ölümüne ilişkin "kaçkın" bilgi sayesinde bilmektedir.* Zamanın akıp gidişine ilişkin vurgulu ifadede bulunmanın ardında, Dasein'ın zamansallığının *sonlu müstakbelliğinin* kamusal yansıması yatmaktadır. Ve zamanın akıp gidişi üzerine konuşmalarda bile ölümün üzeri kapalı kalabileceği için zaman, "kendinde olarak" akıp gitme diye kendini göstermektedir.

426 Fakat her türlü tesviye ve örtmelere rağmen bizatihi akıp giden bu saf şimdiler ardışıklığında bile asli zaman kendini açığa çıkarmaktadır. Alelade tefsire göre zamanın akışı, *geri döndürülemez* bir peşpeşeliktir. Peki ama, zaman neden geri döndürülemez? Şimdiler ardışıklığının bir gün aksi yönde de ilerlemesinin neden mümkün olamadığını yalnızca şimdiler ardışıklığına bakarak anlamak mümkün değildir. Geri döndürmenin olanaksızlığı, kamusal zamanın zamansallıktaki menşeine dayanmaktadır. Onun zamanlaştırılması birincil olarak müstakbel olup ekstatik bakımdan bitişine doğru "ilerlemektedir," öyle ki o zaten bitişe doğru "vardır."

Zamanı sonsuz olarak akıp giden, geri döndürülemez bir şimdiler ardışıklığı olarak sunan alelade nitelendirme, düşmüş Dasein'ın zamansallığından doğmaktadır. Dolayısıyla *alelade zaman temsili, doğal olarak kendi haklılığına sahiptir.* O, Dasein'ın hergünkü varlık türüne ve en yakındaki egemen varlık anlayışına aittir. Bu yüzden de öncelikle ve çoğunlukla *tarih, kamusal olarak zaman-içinde* bir vukubuluş olarak anlaşılmaktadır. Bu zaman tefsiri, "hakiki" zaman kavramını yansıttığını ve zaman yorumu için mümkün olan yegane ufkun hatlarını çizdiğini iddia ettiği anda münhasır ve müstesna olma hakkını kaybetmiş olur. Aslında şu ortaya çıkmıştır: *Dünya-zamanın neden ve nasıl Dasein'a ait olduğunu*

ancak Dasein'ın zamansallığından ve zamanlaştırılmasından hareketle anlamak mümkündür. Zamansallıktan elde edilen dünya-zamanın tam yapısı, alelade zaman kavramında yatan örtmeyi esas itibariyle "görmemizi" ve zamansallığın ekstatik-ufuksal konstitüsyonunun tesviyesini kestirebilmemizi sağlayacak kılavuzu sunmaktadır. Dasein'ın zamansallığını cihet almakla, söz konusu tesviye edici örtmenin menşeini ve fiili zorunluluğunu meydana çıkarma ve zamana dair alelade tezlerin haklılık temelini sınama olanağını elde etmiş oluruz.

Öte yandan alelade zaman anlayışının ufku içinde kalan zamansallık *erişilemezdir*. Olanaklı tefsir düzeni itibariyle şimdi-zamanı, yalnızca birincil olarak zamansallığı cihet almakla kalmayacağı ve bizatihi kendini Dasein'ın gayrisahih zamansallığı içinde zamanlaştıracağı için, kendini şimdi-zamanının zamansallıktan gelişiyle haklı göstermeye çalışmakta ve onun *asli zaman* olduğunu dile getirmektedir.

Ekstatik-ufuksal zamansallık, kendini *birincil* olarak *gelecekten* hareketle zamanlaştırmaktadır. Oysa alelade zaman anlayışı, zamanın temel fenomenini *şimdi* içinde görmektedir: adına herkesin "şimdi" dediği bütün yapısı kırpılmış saf bir şimdi olarak. Buradan da anlaşılmakta- 427
dır ki *söz konusu şimdiden* hareketle sahih zamansallığa ait ekstatik-ufuksal fenomen olan *içinde-bulunulan-anı* açığa çıkarmaya ve hatta onu çıkarsamaya çalışmak ilkece ümitsiz bir girişim olacaktır. Aynı şekilde ekstatik anlamdaki gelecek, tarihlendirilebilen imlenimsel "sonra" ile alelade "gelecek" kavramı (henüz başa gelmemiş olup da başa gelecek olan saf şimdi anlamında) birbiriyle örtüşmemektedir. Yine aynı şekilde ekstatik oldum-olasılık, tarihlendirilebilen imlenimsel olan "daha önce" ile geçmiş saf şimdi anlamındaki geçmiş kavramıyla da birbiriyle örtüşmemektedir. Çünkü şimdi, henüz-şimdi-değile gebe değildir. Bilakis şimdi, zamansallığın asli

ekstatik zamanlaştırılışının birliği içindeki gelecekten doğmaktadır.[1]

Her ne kadar alelade zaman deneyimi öncelikle ve çoğunlukla yalnızca "dünya-zamanını" bilse de, ona "ruh" ve "tine" dair *müstesna* bir ilişki de tanımaktadır. Felsefi soruşturmanın kendine cihet olarak açıkça ve birincil olarak "özneyi" seçmenin henüz uzaklarda olduğu örneklerde bile bu böyledir. Bu bağlamda iki karakteristik örnek yeterli olacaktır. Aristoteles diyor ki: *ei de meden allo pephuken arithmein e psukhe kai psukhes nous, adunaton einai khronon psukhes me ouses...*[2] Ve Augustinus şöyle yazıyor: *inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem; sed cuius rei nescio, et mirum si non ipsius animi.*[3] Demek ki Dasein'ın zamansallık olarak yorumu, ilkece alelade zaman kavramı ufkunun dışında değildir. Zaten Hegel, alelade anlamdaki zamanın tinle ilişkisini açıkça ortaya çıkarmak istemiştir. Oysa Kant'a göre zaman "öznel" olduğu halde, "ben düşünüyorum"un "yanı başında" bağlantısız olarak durmaktadır.[4] Hegel'in
428 zaman ile tin arasındaki ilişkiyi açıkça temellendirmeye çalışmış olması, yukarıda Dasein'ı zamansallık olarak yorumlamamızı ve dünya-zamanının menşeini onda delillendirmemizi dolaylı olarak göstermek için elverişli olacaktır.

---

1 Geleneksel ebediyet kavramı, ebediyeti "duraduran şimdi" (*nunc stans*) anlamında ele almaktadır. Bu kavramın, alelade zaman anlayışından elde edilmiş ve "sürekli" mevcut-olma idesini cihet alarak ihata edilmiş olduğunu ayrıntılı olarak irdelemeye gerek yoktur. *Tanrı*'nın ebediyetini felsefi olarak "konstrüksiyon" etmek mümkün olsaydı eğer, onu daha asli ve "sonsuz" bir zamansallık olarak anlayabilirdik sadece. Bu maksatla *via negationis et eminentiae*'nin olanaklı bir yol sağlayıp sağlayamayacağı ise belli değildir.

2 *Fizik*, 4: 14, 223 a 25; bkz. *a.g.y.*, 11, 218 b 29 – 219 a 1, 219 a 4-6.

3 *İtiraflar*, *Kitap 11*, Bölüm 26.

4 Öte yandan bu denemenin ikinci kısmının birinci bölümünde, Hegel'e göre Kant'ta zamana ilişkin daha radikal bir anlayışın bulunup bulunmadığı ortaya konulacaktır.

§ 82. Zamansallık, Dasein ve Dünya-Zamanının Eksistensiyal-Ontolojik İlişkisinin Hegel'in Zaman ve Tin İlişkisi Anlayışıyla Karşılaştırılması

Özü itibariyle tinin tarihi demek olan tarih "zaman içinde" cereyan etmektedir. O halde "tarihin gelişimi zaman içinde olmaktadır."[1] Bununla birlikte Hegel, tinin zaman-içindeliğini bir olgu olarak ortaya koymakla yetinmemekte, tinin "tüm soyut ve duyusal olan"[2] zamana dahil oluşunun *olanağını* anlamak istemektedir. Zaman, tini adeta içine alabilmelidir. Öte yandan tin, zamanla ve onun özüyle akraba olmalıdır. Bu yüzden iki şey irdelenmelidir: 1. Hegel zamanın özünü nasıl sınırlandırmaktadır? 2. Tinin özüne ne aittir ki "zaman içinde cereyan ediyor" olsun? Bu iki soruyu cevaplandırmaktaki maksadımız, yukarıda Dasein'ı zamansallık olarak ortaya koyan yorumumuzu bununla karşılaştırarak daha *belirgin* kılmaktır. Dolayısıyla, Hegel'in zorunlu olarak ele almak durumunda kaldığı öteki meseleleri nispeten derli toplu irdelemek gibi bir iddiamız olmayacaktır. Hegel'i "eleştirmek" niyetinde ise hiç değiliz, çünkü bunun yeri burası değildir. Yukarıda ortaya koyduğumuz zamansallık idesini Hegel'in zaman kavramıyla karşılaştırmak özellikle şu yüzden makul gelmektedir: Hegel'in zaman kavramı, alelade zaman anlayışının en radikal ama ne yazık ki pek dikkate alınmamış bir kavramsal ifadelenişini temsil etmektedir.

a) Hegel'de Zaman Kavramı

Felsefi bir zaman yorumunun icra edildiği "sistematik yer," zamana dair temel anlayışın ona yön veren kriteri olarak kabul edilebilir. Alelade zaman anlayışının akta-

---

[1] Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, haz. G. Lasson, 1917, s. 133.

[2] *A.g.y.*

rılmış en erken ve temalaştırılarak ayrıntılı biçimde ele alınmış ilk tefsiri Aristoteles'in "Fizik"inde yani *doğanın* ontolojisi bağlamında yapılmıştır. "Zaman" burada,
429 "yer" ve "devinim"le ilişkilidir. Hegel'de zaman analizinin yeri, bu geleneğe sadık kalarak "*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*"in "Doğa Felsefesi" başlığını taşıyan ikinci bölümüdür. Bunun birinci kısmında mekanik ele almıştır. Bu kısmın birinci alt kesimi ise "Uzay ve Zaman"la ilgilidir. Bunlar Hegel'e göre "soyut kendinin-dışında-olmaklık"tır.[1]

Hegel uzay ve zamanı biraraya getirirken bunu yalnızca dışsal yan yanalık olarak yapmamaktadır: uzay "ve de zaman" demektedir. "Felsefe söz konusu 've de' ile mücadele etmiştir." Uzaydan zamana geçiş, onu ele alan paragrafların birbirine iliştirilmesi demek değildir. Bilakis "uzayın kendisi oraya geçmektedir." Uzay zaman*dır*. Yani zaman uzayın "hakikatidir."[2] Uzayı *ne olarak var ise* onun içinde diyalektik olarak *düşünecek* olursak, onun bu varlığı Hegel'e göre kendini zaman olarak açığa çıkarmaktadır. O halde uzayı nasıl düşünmek gerekir?

Uzay doğanın kendinin-dışında-olmaklığının dolayımsız kayıtsızlığıdır.[3] Bu, şu demektir: Uzay onun içinde ayırt edilebilen noktaların soyut çokluluğudur. Uzay bu noktalarla kesintiye uğratılmadığı gibi, onlardan oluşmaz ve hatta onların birbirine iliştirilmesiyle ortaya çıkmaz. Birbirinden ayırt edilebilen noktalar da bizatihi uzaydır. Dolayısıyla uzay, kendi içinde ayırt edilemezdir. Buradaki farklar, onları birbirinden ayırt eden karakterinde yatar. Fakat nokta, eğer uzay içinde herhangi bir şeyi birbirinden ayırt ediyorsa uzayın *olumsuzlamasıdır*.

---

[1] Bkz. Hegel, *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, haz. G. Bolland, Leiden, 1906, § 254 vd. Bu edisyonda, Hegel'in derslerindeki "Ekler" de yer almaktadır.

[2] *A.g.y.*, § 257, Ek.

[3] *A.g.y.*, § 254.

Ama öyle ki söz konusu olumsuzlama olarak o da bizzat uzay içinde kalmaktadır, çünkü nokta da uzaydır. Nokta, bir öteki olarak kendini uzaydan ayırt ediyor değildir. Uzay, nokta çokluğunun birbirinden ayırt edilemez kendinin-dışında-olmaklığıdır. Fakat uzay, nokta değildir. Bilakis Hegel'in dediği gibi "noktasallıktır."[1] İşte Hegel'in uzayı kendi hakikati içinde yani zaman olarak düşündüğü cümlesi bunun üzerine dayanmaktadır:

"Bir nokta olarak uzaya izafe olan ve ona çizgi ve alan belirlenimlerini sağlayan negatiflik ise, kendinin-dışında-olmaklık dairesinde hem *kendi içinde* ve hem de onun belirlenimleri içindedir ve fakat kendinin-dışında-olmaklık dairesinde koyutlayarak durağan yan yanalığa göre kayıtsız görünümdedir. Böylelikle kendi için konulmuş olan uzay, zamandır."[2] 430

Uzay temsil edildiğinde yani farklılıklarının kayıtsız var oluşu itibariyle doğrudan temaşa edildiğinde, olumsuzlamalar adeta yalın olarak verilidir. Fakat bu temsil, uzayı kendi varlığı içinde henüz kavramaz. Bu ancak tez ile antitez aşamalarından geçip onu aşan sentez olarak düşünülerek mümkündür. Uzayın *düşünülmesi* ve kendi varlığı içinde kavranılması, olumsuzlamaların kendi kayıtsızlıkları içinde var olmayı sürdürmesiyle değil, aşılmasıyla yani kendilerinin de olumsuzlamalara tabi olmasıyla olur. Olumsuzlamanın olumsuzlamasında (yani noktasallıkta) nokta, kendini *kendi için* koymakta ve var olmanın kayıtsızlığından çıkmaktadır. Kendi kendini koyan olarak o, şundan ve bundan kendini ayırt etmekte, *artık* şu olmamaktadır ama *henüz* bu da değildir. Kendi kendini koyutlayarak o, içinde durduğu peşpeşeliği yani kendinin-dışında-olmaklık dairesini koymakta ki bu, olumsuzlamaya tabi tutulmuş olumsuzlama dairesidir.

---

[1] *A.g.y.*, § 254, Ek.

[2] Bkz. Hegel, *Encyclopädie*, krit. Ausgabe von Hoffmeister, 1949, § 257.

Kayıtsızlık olarak noktasallığın aşılması, uzayın "felç olmuş durağanlığı" içinde durmamak demek olacaktır artık. Nokta diğer bütün noktalara göre "kendini onlardan ayırmaktadır." Noktasallık olarak olumsuzlamanın olumsuzlaması, Hegel'e göre zamandır. Eğer bu irdeleme, ortaya konulabilir herhangi bir anlama sahipse, şundan başka bir şey olamaz: Her bir noktanın kendini kendi için koyması aslında şimdi-burada, şimdi-burada ve saire demektir. Her nokta, kendisi için konularak "var" olması yüzünden şimdi-noktasıdır. "Yani nokta, zaman içinde gerçekliğe sahiptir." Noktanın şu nokta olarak kendini koyduğu *ne-ilelik* bir şimdidir. Noktanın kendi-kendini-koyabilmesinin *olanak* koşulu şimdidir. Bu olanak koşulu, noktanın *varlığını* oluşturmaktadır ve varlık aynı zamanda düşünülmüşlüktür. O halde, noktasallığın (yani uzayın) saf düşünümü, hep şimdiyi ve şimdinin kendi-dışında-olmaklığını "düşündüğü" için uzay, *zaman*"dır." Onun kendisi nasıl belirlenmektedir?

"Kendi-dışında-olmaklığın negatif birliği olarak zaman, aynı zamanda mutlak olarak soyut olandır, ideal olandır. – O, var olduğu için var olmayandır ve var olmadığı için var olandır: görüsel oluştur. Yani mutlak olarak anlık olan, doğrudan kendilerini aşan farklar dışsaldırlar ve fakat kendileri bakımından dışsal oldukları için belirlenmiştirler."[1] Bu tefsire göre zaman kendini "görüsel
431 oluş" olarak açığa vurmaktadır. Hegel'e göre bu, varlıktan hiçliğe yahut hiçlikten varlığa geçiş demektir.[2] Oluş hem oluşum hem de yok oluştur. Varlık ile varlık-değil "dönüşmektedir." Zaman bakımından bu ne demektir? Zamanın varlığı şimdidir. Fakat her şimdi "şimdi" artık-*değil* ya da henüz-*değil* olduğu için onu, bir varlık-değil olarak da kavramak mümkündür. Zaman "*gö-*

[1] *A.g.y.*, § 258.

[2] Bkz. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, *1. Kitap*, 1. Kesim, 1. Bölüm, haz. G. Lasson, 1923, s. 66 vd.

rüsel" oluştur. Yani o, düşünülür olanda bir dönüşüm değil, kendini şimdiler ardışıklığında yalın olarak sunandır. Eğer zamanın özü "görüsel oluş" olarak belirlenirse, şöyle bir şey açığa çıkmış olur: Zaman birincil olarak şimdiden hareketle anlaşılmaktadır, özellikle de saf görü onu nasıl hazır buluyorsa.

Hegel'in zaman yorumunun, tümüyle alelade zaman anlayışı yönünde hareket ettiğini göstermek için zahmetli bir irdelemeye gerek yoktur. Hegel zamanı, şimdiden hareketle nitelendirirken, onun bütün yapısının örtülü olduğunu ve tavsiye edilmiş olarak kaldığını varsaymaktadır. Çünkü ancak bu şekilde onu "ideal" bir mevcut-olan olarak görüye taşımak mümkündür.

Hegel'in zamanı yorumlarken tesviye edilmiş şimdileri birincil olarak cihet aldığını belgeleyen cümleler şunlardır: "Şimdi tuhaf bir hakka sahiptir – o, tikel şimdiden başka 'var' değildir. Fakat bu kendi-dışında-olmaklık ayırt edilerek dile getirildiğinde çözünür, dağılıp toz olur."[1] "Öte yandan, doğada zaman birer şimdi olarak vardır ve söz konusu boyutların ayrımı '*mevcut*' değildir" (geçmiş ve gelecek).[2] "O halde pozitif anlamda zaman hakkında şunu söyleyebiliriz: Yalnızca şimdi vardır, önce ve sonra değildir. Fakat somut şimdi, geçmişin sonucudur ve geleceğe gebedir. Dolayısıyla, gerçek şimdi ebediyettir."[3]

Hegel zamana "görüşsel oluş" derken, onda ne oluşum ne de yok oluş önceliğe sahiptir. Ama o yine de bazen zamanı, "tüketilişin soyutluğu" olarak karakterize etmekte ve böylelikle alelade zaman deneyim ve tefsirini en radikal formüle taşımaktadır.[4] Öte yandan Hegel, zamana ilişkin asıl tanımında tüketilişe ve yok oluşa

---

1 Bkz. *Encyklopädie*, *a.g.y.* § 258, Ek.

2 *A.g.y.*, § 259.

3 *A.g.y.*, § 259, Ek.

4 *A.g.y.*, § 258, Ek.

432 (oysa hergünkü zaman deneyiminde bu, haklı olarak tespit edilmektedir) herhangi bir öncelik tanımayacak kadar da tutarlıdır. Zira Hegel bu önceliği diyalektik olarak temellendirmek gibi bir niyete sahip değildir. Tıpkı Hegel'in kendiliğinden anlaşılır diye takdim ettiği noktanın kendini-kendisi-için-koymasında şimdinin tezahür etmesi "durumunda" olduğu gibi. Ve böylece Hegel, zamanı oluş olarak karakterize ederken bunu zamanın "akışının" çok dışında ve üzerinde bir "soyut" anlamda anlamaktadır. Bu nedenle Hegel'in zaman anlayışının en uygun belirlenimi *olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır* (yani noktasallıktır). Burada şimdiler ardışıklığı en aşırı anlamda formelleştirilmiş ve daha ileriye gidemez biçimde tesviye edilmiştir.[1] Ancak bu formel-diyalektik zaman

---

[1] Tesviye edilmiş şimdinin önceliğe sahip olmasından anlaşılmaktadır ki Hegel'in zamanla ilgili kavram belirlemesi *alelade* zaman anlayışına ve dolayısıyla *geleneksel* zaman kavramına sadık kalmaktadır. Hatta Hegel'in zaman kavramının *doğrudan* Aristoteles'in *Fizik*'inden temin edilmiş olduğunu göstermek bile mümkündür. Doçentlik dönemine denk gelen "*Jena Mantığı*"nda Hegel (bkz. G. Lasson'un 1923 tarihli edisyonu), *Enzyklopädie*'deki zaman analizini neredeyse tüm hatlarıyla zaten geliştirmiştir. Zamanla ilgili bölümü (s. 202 vd) üstün körü ele aldığımızda bile bunun, Aristoteles'in zaman hakkındaki risalesinin bir *özeti* olduğu anlaşılmaktadır. Hegel daha "*Jena Mantığı*"nda zaman anlayışını doğa felsefesi çerçevesinde geliştirmektedir (s. 186) ki onun birinci bölümü "Güneş Sistemi" başlığını taşımaktadır (s. 195). Esir ve devinim kavramlarını belirledikten sonra Hegel, zaman kavramını irdelemektedir. Uzayla ilgili analizleri daha sonra gelmektedir. Diyalektiğin emarelerini görmek mümkünse de daha ilerilerdeki katı şematik forma henüz sahip olmayıp fenomenlerin rahat anlaşılmasını sağlayan özelliğe sahiptir. Kant'tan başlayıp Hegel'in gelişmiş sistemine varan yolda bir kez daha Aristoteles'in ontoloji ve mantığının ciddi etkisinin söz konusu olduğu görülmektedir. Bir olgu olarak bu, çoktan beri bilinmektedir. Fakat bu etkinin yolu, türü ve sınırları halen karanlıktadır. Hegel'in "*Jena Mantığı*"nın Aristoteles'in *Fizik* ve *Metafizik*'iyle *somut* biçimde *felsefi* olarak karşılaştırmalı yorumlanması konuya yeni bir ışık getirecektir. Yukarıdaki irdeleme açısından bu hususta birkaç genel işaretle yetineceğiz:
Aristoteles zamanın özünü *nun*, Hegel şimdi olarak görmektedir. Aristoteles *nun*'u *horos* olarak kavramaktadır. Hegel şimdiyi bir "sınır"

kavramından hareketle Hegel zaman ile tin arasında bir ilişki kurabilmektedir.

b) Hegel'in Zaman ve Tin İlişkisi Yorumu 433

Tin kendini gerçekleştirirken olumsuzlamanın olumsuzlanması olarak belirlenen zamana düşer dendiğinde, tinin kendisini nasıl anlamış oluruz? Tinin özü *kavramdır*. Hegel bundan, düşünülen bir şeyin formu olarak türün görüsel evrenselliğini anlıyor değildir. Bilakis kendini düşünen

---

olarak almaktadır. Aristoteles *nun*'u bir *stigme* olarak almakta, Hegel şimdiyi bir "nokta" olarak yorumlamaktadır. Aristoteles *nun*'u *tode ti* olarak ifade etmekte, Hegel şimdiye "mutlak bu-olmaklık" demektedir. Geleneklere sadık kalan Aristoteles *khronos*'u *sphaira* ile ilişkilendirmekte, Hegel de zamanın "daireselliğini" vurgulamaktadır. Fakat Hegel, Aristoteles'in zaman analizindeki merkezi eğilimi açığa çıkaramamaktadır. Zira Aristoteles'e göre *nun*, *horos*, *stigme* ve *tode ti* arasında bir temellendirme ilişkisi (*akolouthein*) söz konusudur. – Hegel'in tezi şudur: uzay, zaman"dır." Temellendirme yaklaşımı farklı da olsa bu, netice itibariyle Bergson'un anlayışıyla da uyumludur aslında. Bergson bunun sadece tersini söylemektedir: zaman (*temps*) uzay"dır." Demek ki Bergson'un zaman anlayışı da açıkça [433] Aristoteles'in zaman hakkındaki risalesinden neşet etmektedir. Bergson'un *temps* ve *durée* meselesini ele aldığı "*Essai sur les données immédiates de la conscience*" ile aynı zamanda "*Quid Aristoteles de loco senserit*" başlığını taşıyan bir makale yayımlamış olması edebi bir tesadüften öte bir ilişkiye sahiptir. Çünkü Bergson, Aristoteles'in zamanı *arithmos kineseos* olarak belirlediğine dikkat çeker ve zamanın analizine girişmeden önce *sayının* analizini sunar. Uzay olarak zaman (bkz. *Essai*, s. 69) *nicel* ardışıklıktır. Bu zaman kavramına karşılık olarak süre, *nitel* ardışıklık olarak tarif edilmektedir. Bergson'un zaman kavramının yanı sıra günümüzde geliştirilmiş öteki zaman anlayışlarını eleştirel biçimde ele almanın yeri burası değildir. Günümüzün zaman analizleri, Aristoteles ve Kant'ın ötesinde bir katkıda bulunmuşlar mıdır bilinmez ama muhtemelen asıl katkı, zaman kavrayışı ve "zaman bilinci" konularında olmuştur. Hegel'in zaman kavramının Aristoteles'in zaman analiziyle irtibatlı olduğuna işaret ederken onun Aristoteles'e bağımlı kaldığını söylemek istiyor değiliz, bilakis bu *fikir akrabalığının* Hegel'in mantığı açısından *ilkesel ontolojik kapsam ve ağırlığına* dikkat çekmek istiyoruz. – "Aristoteles ile Hegel" arasındaki ilişki için Nicolai Hartmann'ın aynı başlığı taşıyan makalesine bkz. *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, c. 3 (1923), s. 1-36.

düşüncenin bizatihi formudur: ben-değili *anlama* olarak *kendini* kavrama. Ben-*değili* anlama bir ayrımlaştırmayı temsil ediyorsa eğer, *bu* ayrımlaştırmayı anlama olarak saf kavramda ayrımın ayrımlaştırılması yatmaktadır. Bu yüzden Hegel, tinin özünü formel-apofantik olarak olumsuzlamanın olumsuzlanması diye belirleyebilmektedir. Bu "mutlak negatiflik," Descartes'ın *cogito me cogitare rem*'inin (*conscientia*'nın özünü bunda görmektedir) mantıksal bakımdan formelleştirilmiş yorumudur.

Buna göre kavram, kendiliğin kendini kavrayan kavranılmışlığıdır. Burada benlik sahih olarak vardır, olanaklarına göre vardır yani *özgürdür*. "*Ben*, saf kavramın kendisidir, kavram olarak *Dasein* olmuştur."[1] "Fakat ben, *birincil* olarak saf, kendini kendine izafe eden birliktir ve doğrudan değil, her türlü belirlenmişlik ve içerikten soyutlanarak ve sınırsız eşitliğin özgürlüğüne geri
434 giderek yapar bunu."[2] Böylelikle ben "*evrenselliktir*" ve fakat *aynı zamanda* doğrudan "*tikelliktir*."

Olumsuzlamanın olumsuzlanması, tinin hem "mutlak huzursuzluğu," hem de onun özüne ait olan *kendinin özaçımlanışıdır*. Kendini tarih içinde gerçekleştiren tinin "ilerleyişi," kendi içinde bir "dıştalama ilkesini"[3] barındırmaktadır. Fakat bu, dıştalananın ortadan kaldırılması değil, onun *devralınarak aşılmasıdır*. Devralarak aşma ve aynı zamanda metanet göstererek kendini özgür bırakma, tinin özgürlüğünü karakterize eder. Bu yüzden "ilerleme" yalnızca niceliksel bir artış demek değildir, özü itibariyle niteliksel olup tinin niteliğine sahiptir. "İlerleme" bilerek olur, kendini kendi hedefinde bilir. "İleriye" attığı her adımda tin, "gerçekten düşmanca bir engel olarak kendi hedefi bakımından kendini aşmak"

---

[1] Bkz. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, c. 2, haz. Lasson 1923, 2. Kesim, s. 220.

[2] *A.g.y.*

[3] Bkz. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte. Einleitung in die Philosophie der Weltgeschichte*, haz. G. Lasson, 1917, s. 130.

zorundadır.[1] Tinin gelişiminin amacı "kendinin kavramına erişmektir."[2] Bu gelişim, "onun kendi kendine karşı verdiği sert ve bitmeyecek bir mücadeledir."[3]

Kendini kendi kavramına taşıyan *tinin* gelişiminin huzursuzluğu *olumsuzlamanın olumsuzlanması* olduğu için tinin, kendini gerçekleştirirken dolayımsız *olumsuzlamanın olumsuzlanması* olarak "zamanın içine" düşmesi gerekir. Çünkü "zaman, bizatihi *var* olan *kavramın* kendisidir ve boş görü olarak kendini bilinçte temsil eder. Bu yüzden tin zorunlu olarak zaman içinde tezahür eder ve kendi saf kavramını *anlayıncaya* yani zamanı iptal edene kadar onun içinde tezahür etmeye devam eder. O, benlik tarafından *anlaşılmayan, dışsal* olarak görüye taşınan saf benliktir, salt görüsel kavramdır."[4] Böylece tin, *kendi özü itibariyle* zorunlu olarak zaman içinde tezahür eder. "Demek ki dünya tarihi, zaman içinde tezahür eden tinin tefsiridir aslında, tıpkı idenin kendini doğa olarak uzayda tefsir etmesi gibi."[5] Gelişimin devinimine ait "dıştalama," var-değille ilişkiyi kendinde barındırmaktadır. İşte o, kendini ayırt eden şimdi olarak anlaşılan zamandır.

Zaman "soyut" negatifliktir. "Görüsel oluş" olarak zaman, dolayımsız olarak mevcut bulunan, ayırt edilmiş kendini ayırt etme olarak "varolan" yani mevcut-olan kavramdır. Mevcut-olan ve dolayısıyla tinin dışsal olanı olarak zamanın kavram üzerinde herhangi egemenliği yoktur. Bilakis kavram "daha ziyade zamanın iktidarıdır."[6] 435

Hegel tinin "zaman içinde" tarihsel gerçekleşme olanağını, *negasyonun negasyonu olarak tin ve zamanın formal yapısının aynılığına* geri giderek göstermektedir. Tin ve zamanın dışsallaştırıldıkları içi en boş, formel-ontolojik

---

1 *A.g.y.*, s. 132.
2 *A.g.y.*
3 *A.g.y.*
4 Bkz. *Phänomenologie des Geistes*, WW. II, s. 604 [Glockner, s. 612].
5 Bkz. *Die Vernunft in der Geschichte*, *a.g.y.*, s. 134.
6 Bkz. *Encyklopädie*, § 258.

ve formel-apofantik soyutlama sayesinde her ikisi arasında bir akrabalık oluşturmak mümkün olabilmektedir. Fakat zaman, mutlak olarak tesviye edilmiş dünya-zamanı olarak kavrandığı ve böylelikle menşei tamamen örtük kaldığı için, tinin karşısında basit bir mevcut-olan olarak kalmaktadır. İşte bu yüzden tin, *her şeyden önce* "zaman içine" *düşmek zorundadır*. Bu "düşmenin" ve zamana egemen olanın ve esasen onun dışında "varolan" tinin "gerçekleştirilmesinin" ontolojik bakımdan ne anlama geldiği ise karanlıkta kalmaktadır. Hegel tesviye edilmiş zamanın menşeini açığa çıkarmadığı gibi, olumsuzlamanın olumsuzlanması *olarak* tinin öz konstitüsyonunun esas itibariyle asli zamansallık zemini üzerinde başkaca mümkün olup olamadığı sorusunu da tümüyle göz ardı etmektedir.

Hegel'in zaman ile tin yorumu ve ikisi arasındaki ilişki hakkındaki yorumu haklılığa sahip midir? Esasen ontolojik bakımdan asli temeller üzerine bina edilmiş midir? Bunları halihazırda irdelemek mümkün değildir. Fakat tin ile zamanın ilişkisine dair formel-diyalektik bir "konstrüksiyon" oluşturmaya *esasen* cesaret *edebilmiş olması*, her ikisi arasında kökensel bir akrabalık bulunduğunu göstermektedir. Hegel'in bu "konstrüksiyonu," tinin "somutlaşmasını" kavrama gayret ve mücadelesinden kaynaklanmaktadır. "*Phänomenologie des Geistes*"in son bölümünde yer alan şu cümle bunu çok açık biçimde ortaya koymaktadır: "Dolayısıyla zaman, kendi içinde tamamlanmamış tinin kaderi ve zorunluluğu olarak tezahür etmektedir – özbilincin bilinçteki payını, *kendi olaraklığın dolayımsızlığını* artırma zorunluluğudur bu – tözün bilinçte var olduğu formu –harekete geçiren veya tam tersi, kendi olaraklığı *içsel olan* olarak ele alan, *içsel olarak* var olan yani bunu gerçekleştiren ve açımlayan – başka bir deyişle, kendi kesinliğini bizzat doğrulayabilendir bu."[1]

[1] Bkz. *Phänomenologie des Geistes*, *a.g.y.*, s. 605 [s. 613].

Öte yandan, Dasein'a ilişkin yukarıdaki eksistensiyal analitik ise, fiilen fırlatılmış varoluşun bizzat "somutlaşmasından" hareket etmekte ve onun asli olanaklaşımının zamansallık olduğunu açığa çıkarmaktadır. "Tin" zaman içine düşüyor değildir, bilakis zamansallığın asli 436
zamanlaşması olarak varolmaktadır. Bu, dünya-zamanını zamanlaştırmaktadır ki onun ufku içinde "tarih," zaman-içinde vukubuluş olarak "tezahür" edebilmektedir. "Tin" zaman *içine* düşüyor değildir. Bilakis: fiili varoluş, düşmüş olduğu için asli ve sahih zamansallıktan *gelip* ona "düşmektedir." Bu "düşme" ise, kendi eksistensiyal olanağını yine kendi zamanlaştırımının zamansallığına ait modusunda bulmaktadır.

§ 83. Dasein'ın Eksistensiyal-Zamansal Analitiği ve Esasen Varlığın Anlamına İlişkin Fundamental-Ontolojik Soru

Buraya kadarki irdelemenin görevi, fiili Dasein'ın *asli bütünlüğünü* sahih ve gayrisahih varolma olanakları bakımından *kendi temelinden hareketle* eksistensiyal-ontolojik bakımından yorumlamak idi. Bunun temeli olarak ve dolayısıyla ihtimam-göstermenin varlık anlamı olarak *zamansallık* ortaya çıkmıştı. Zamansallığı meydana çıkarmadan *önce* Dasein'ın *hazırlık niteliğindeki* eksistensiyal analitiği sayesinde ortaya konulmuş olanlar, böylelikle Dasein'ın asli varlık bütünü yapısı içine katılmış yani zamansallığa *geri getirilmiştir*. Asli zamana dair analiz edilen zamanlaştırma olanakları, daha önce yalnızca "gösterilmiş" olan yapıları şimdi "temellendirmiştir." Fakat Dasein'ın varlık konstitüsyonunun ortaya konuluşu, halen yalnızca *bir yol* olarak kalmaktadır. *Hedef*, esasen varlık sorusunun çalışılmasıdır. Varoluşun *tematik* analitiği, esasen varlık idesinin açığa kavuşturulmasıyla elde edilen ışığa öncelikle gerek duymaktadır.

Giriş bölümünde dile getirdiğimiz şu cümle, her türlü felsefi araştırmanın ölçüsü olacaksa eğer, o zaman bütün bunlar daha da fazla geçerlilik kazanacaktır: Felsefe, Dasein hermeneutiğinden hareket eden evrensel fenomenolojik ontolojidir. Böylece o, *varoluşun* analitiği olarak felsefi soruşturmalara kılavuzluk eden düşünce zincirini, hem *menşeine* sabitlemiş, hem de ona *geri döndürmüş*[a] olmaktadır.[2] Fakat bu tezi de bir dogma kabul etmemek gerekir. Bilakis bu tez, halen "bir perdeye sarılı" ilkesel meselenin formülasyondur: Ontolojiyi *ontolojik bakımdan* temellendirmek mümkün müdür, yoksa onun için de *ontik* bir zemine ihtiyaç mı vardır? Bu temellendirme işlevini hangi *varolan* üstüne alacaktır?

Varolan Dasein'ın varlığı ile Daseinsal olmayan va-
437 rolanların varlığı (örneğin mevcut-olmaklık) arasındaki ayrım ne kadar açık gelse de bu, ontolojik meselenin yalnızca *hareket noktasıdır*. Felsefenin bununla huzura kavuşması mümkün değildir. Antik çağ ontolojisinin "nesne kavramlarıyla" iş görmüş olması ve bu yüzden "bilinci nesneleştirme" tehlikesini barındırması çoktandır bilinmektedir. Peki ama, nesneleştirme ne demektir? Nereden doğmaktadır? Varlık neden "öncelikle" mevcut-olandan hareketle "kavranmakta" da el-altında-olandan *değil*. Oysa el-altında-olanlar bize çok *daha yakındır*. Söz konusu nesneleştirme her seferinde egemenliği *neden* ele geçirmektedir? "Bilincin" varlığı *pozitif* bakımdan nasıl yapılandırılmıştır ki onun için nesneleştirme uygunsuz kalmaktadır? Ontolojik meseleyi asli olarak ortaya koyabilmek için "bilinç" ile "nesne" arasında "ayrıma" gitmek yeterli midir? Bu soruların cevapları yolumuzun üzerinde midir? Varlığın anlamına ilişkin *soru* sorulmadıkça ve açığa kavuşturulmadıkça herhangi bir cevabı *aramak* mümkün olabilecek midir?

---

[a] Demek ki varoluş felsefesi değil.

[2] Bkz. § 7, s. 38.

Varlık "idesinin" menşeini ve olanaklarını araştırabilmek formel-mantıksal "soyutlama" araçlarıyla asla mümkün değildir. Bunu yapabilmek için öncelikle soru ve cevap ufkunu teminat altına almış olmamız gerekir. Yapılması gereken şey, ontolojik fundamental soruyu aydınlığa taşıyacak bir[a] *yol* aramak ve onu *katetmektir*. Bu yolun *yegane* yol olup olmadığına ve hatta *doğru* olup olmadığına, onu *katettikten sonra* karar vermek mümkündür. Varlığın yorumuna ilişkin *kavgayı* çözebilmek mümkün değildir, *çünkü bu kavga henüz başlamamıştır bile*. Nihayetinde onu "zorla başlatmak" da mümkün değildir, çünkü bu kavganın başlayabilmesi için bazı hazırlıklara gerek vardır. İşte bu inceleme yalnızca bu amaca yönelik *yol almaktadır*. Ayakları nereye basmaktadır?

"Varlık" gibisinden bir şey, varlık anlayışı içinde açımlanır. Anlama olarak varlık anlayışı, varolmakta olan Dasein'a aittir. Varlığın öncesel olan ve fakat henüz kavramsal olmayan açımlanışı, varolan dünya-içinde-varolma olarak Dasein'ın *varolanlara* hem dünya-dahilinde karşılaşılanlar olarak, hem de kendine yönelik olarak varolabilmesini ve tutum gösterebilmesini sağlamaktadır. *Varlığı açımlayarak anlama Daseinsal olarak esasen nasıl mümkündür*? Bu sorunun cevabını, varlığı-anlayan Dasein'ın *asli varlık konstitüsyonuna* geri giderek elde etmek mümkün müdür? Dasein bütünlüğünün eksistensiyal-ontolojik konstitüsyonu zamansallık üzerine temellenmektedir. Buna göre ekstatik zamansallığın asli zamanlaştırma minvali, bizzat varlığın ekstatik tasarımını mümkün kılabilmelidir. Zamansallığın bu zamanlaştırma modusu nasıl yorumlanmalıdır? Asli *zamandan* başlayıp *varlığın* anlamına vardıran yol var mıdır? Yoksa *varlığın* ufku olarak *zaman* mı açığa çıkarmaktadır kendini?

---

[a] "Yegane" olanı değil.

Martin Heidegger'in başyapıtı *Varlık ve Zaman* 1927 yılında yayımlandı. Bu kitapta Heidegger, insanın dünya içindeki varoluşunu (Dasein'ı) özgün bir yöntem ve terminolojiyle çözümleyip açıkladı. İnsanın varoluşunun zaman ufku içinde açığa çıktığını, bunun da varlığın açımlanması anlamına geldiğini ortaya koydu. Bu sayede Heidegger, özne-nesne ve ruh-beden ayrımının üstesinden gelmeyi hedefleyen bir ontoloji yarattı.

Çağdaş felsefenin en önemli yapıtlarından biri olan bu kitapla Heidegger, yalnızca felsefede değil sanat, politika, dil, psikoloji, mimarlık ve teknoloji gibi alanlarda da derin bir etki yarattı. Sartre, Levinas, Binswanger, Boss, Merleau-Ponty, Foucault, Derrida, Arendt, Gadamer, Jonas, Marcuse, Rorty, Agamben, Dreyfus gibi çok sayıda çağdaş düşünür *Varlık ve Zaman*'dan ilham aldı.

235.00 TL

ALFA
alfakitap
alfakitap
alfakitap
www.alfakitap.com
9 786051 718231
KLASİK